（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

绿色经典文库

吉林人民出版社

JILIN PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE



哲学走向荒野

PHILOSOPHY GONE WILD

GREEN CLASSICS LIBRARY

[美] 霍尔姆斯·罗尔斯顿 III 著

刘 耳 叶 平 译

by Holmes Rolston III

Translated by Liu Er & Yei Ping

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000



责任编辑 [illegible]
封面设计 [illegible]

这里，是由一位开创性的环境伦理学家从60年代末到80年代初撰写的15篇论文。这本集子分为四部分：伦理学与自然，自然中的价值，实践中的环境哲学，以及体验中的自然——罗尔斯顿的著作已经带来美国自然哲学的上品。他天生具有写作的才能，文笔优雅。这本书是很好的读物，因为它也是完美的文学作品。罗尔斯顿提出了令人不安的问题，提出了艰巨的挑战。内容的安排非常得体。

——F. E. Bernard《伦理学》

对于任何人，甚至对于那些对环境哲学不太有兴趣的人都是必不可少的一本书……关于在哲学中环境转向的出色讨论和文献。

——Allen Carlson《环境伦理学》

这是一本佳作！几乎在每一页上，你都可以遇到令人醒目的可引用的段落——简捷有力的警句，关于环境伦理的隐喻……在此书中有如此众多的实质性内容。去买下这本书吧，并将它慷慨地借给周围的人。

——Arthur Krukeberg《道格拉氏草属》

杰出、敏锐、深刻、富于洞见、有例证……将对细节最出色的、[illegible]技巧相结合——将诗意的敏感与文学的力量相结合

——Allen Drengson《号手》



ISBN 7-206-02818-7
F·729 定价：22.00元

GREEN CLASSICS LIBRARY

绿色经典文库

哲学走向荒野

PHILOSOPHY GONE WILD

[美] 霍尔姆斯·罗尔斯顿 Ⅲ 著
刘 耳 叶 平 译

by Holmes Rolston Ⅲ
Translated by Liu Er & Yei Ping

吉林人民出版社
JILIN PEOPLE'S
PUBLISHING HOUSE

Philosophy Gone Wild
by Holmes Rolston Ⅲ
由 Prometheus Books 1986 年版译出
吉林省版权登记
图字:07—1999—365

(吉)新登字 01 号

哲学走向荒野

著　　者　[美]霍尔姆斯·罗尔斯顿　Ⅲ
译　　者　刘　耳　叶　平
责任编辑　范春萍　　　　封面设计　张亚力　翁立涛
责任校对　范春萍　　　　版式设计　胡学军

出 版 者　吉林人民出版社
　　　　　(长春市人民大街 124 号　邮编 130021)
发 行 者　吉林人民出版社
制　　版　吉林人民出版社激光照排中心　0431—5637018
印 刷 者　农安县印刷制版厂

开　　本　850×1168　1/32
印　　张　17
字　　数　400 千字
版　　次　2000 年 1 月第 1 版
印　　次　2000 年 1 月第 1 次印刷
印　　数　1—6 200 册

标准书号　ISBN 7-206-02818-7/F·729
定　　价　22.00 元

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000



霍尔姆斯·罗尔斯顿 III

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

总　　序

环境和生态问题事关人类的生存大计。我国经济正处在高速增长时期，环境污染和生态破坏相当严重，环境状况不断恶化，但有关调查却显示，我国公众和学界的环境意识均非常欠缺。我们深感，弘扬绿色意识、倡导绿色观念、确立绿色伦理，是我们走向新世纪所面临的一个迫切而又艰巨的文化工程，中国的绿色事业任重而道远。

在世界环境运动史上，有许多绿色著作以其对生命和自然的深刻体悟、对美丽荒野的细致描绘、对家园毁损和生存危机的忧患意识、对现代生活观念的历史性反思，感动过成千上万的读者，激励他们自觉投身于环境保护的事业中。其中许多著作，一出版就引起了公众的巨大震动，成为人人争读的畅销书，有些甚至被誉为“绿色圣经”。

正是这些书籍的广泛传播，在一定意义上改变着整个人类的思想观念和生活方式，促成了一系列国际性环境保护机构和组织的酝酿成立及国际性环境保护运动的风起云涌，也在一定意义上延缓了某些环境劫难的发生时间……

然而在我国，这些著作有的还没有被翻译过来；有的虽然有中译本出版，但无声无息，影响很小；有的虽然翻译出版之

后产生了较大影响，但并未给读者展开一个绿色的视野。《绿色经典文库》郑重征购版权，将这些久负盛名的绿色经典著作系统地介绍给我国读者。

现代意义上的环境保护运动在中国尽管历时不长，但也涌现了不少产生过重要影响的作品。《绿色经典文库》精选其中的代表性著作，以记录绿色精神在中国的成长历程。

我们希望，这些绿色读本的系统出版能够形成一股绿色冲击力，增进和深化全民的环境意识；我们也希望，《绿色经典文库》能够成为一个绿色思想库，使中国的学界在消化吸收绿色观念方面有第一手的基本文献可以依靠。诚望各界有识之士对选题和译本提出批评和建议，帮助我们出好这套文库，共同为中国的绿色事业贡献一份力量。

吴国盛

1997年10月

一个走向荒野的哲学家[①]

（代中文版序）

哲学作为传记[②] 的哲学，其根源可追溯到苏格拉底。他"爱智慧"[③] 的方式，是以自己的一生同他的父母之邦雅典城进行抗争。《申辩篇》[④] 作为哲学的入门书之所以一直深受欢迎，就是因为它用了故事的形式，从苏格拉底的一生——直到他的死——总结出一种信念。苏格拉底最重要的洞见，是"人是政治的动物"，是能构筑城镇、栖居于城邦的动物[⑤]。从苏

① 本文原是罗尔斯顿发表于 David D. Karnos and Robert G. Shoemaker, eds., American Philosophers Talk About Their Calling (Oxford University Press, 1993) 的一篇自传，经作者同意用做本书中文版序。作者并热心地寄来该文未经删节的、较全面的第一稿以资对照，这里的译文有部分是以第一稿的内容补入，目的是为了使读者能更好地了解作者的心路历程。

② "传记"在英文中作 biography。该词除指对某人一生活动的文字记载外，也可指其生命活动本身。以下的"传记"都兼有这后一种意义。

③ "哲学"在英文中作 philosophy，源于希腊语 philosophia，由 philo-（爱）加 sophia（智慧）构成，故此处"爱智慧"即"从事哲学上的追求"。

④ 《申辩篇》(The Apology)：柏拉图以苏格拉底在雅典法庭上为自己进行辩护为题材写的一篇对话，对苏格拉底的哲学追求活动多有描述。

⑤ "政治的"在英文中作 political，源于希腊语的"城邦"(polis) 一词。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

格拉底以来，考察人类在这种构建出来的、用文化组织起来的环境中的生活，就成了哲学家的历史使命。比哲学更进一步，神学作为传记，是要探寻如何进入天国，如何栖居于新耶路撒冷[①]——一座与雅典互补的理想之城。这样的神学是耶稣的故事，他的生与死发轫于天国；是奥古斯丁和他的《忏悔录》的故事；同样也是马丁·路德的故事：在有关神的恩典的体验中，他发起了宗教改革运动。

几乎每一位哲学家与神学家，都是在与自己试图栖居于其中的传统展开争论的过程中形成自己以生命进行追求的信念的；对此我能感到一种欣慰。苏格拉底将自己的命运与雅典城过于紧密地连结在一起，以至于他对大多数生命形式都没能进行考察。他的传记忽略了生物学。他曾这样说："你看，我爱好学习，可乡村和树木不能教我任何东西，而城市中的人则能教我很多。"我要跟苏格拉底争论，因为我认为森林和自然景观能教给我们很多城市的哲学家所不能教的东西。同样，我认为神学家只致力于对上帝之城进行改造，是已从希望之乡[②]——地球这座伊甸园——堕落了。因此，我的传记有一

① 新耶路撒冷（New Jerusalem）：耶路撒冷城为古代犹太人的宗教中心。早期基督教在很大程度上秉承犹太教传统，却遭到正统犹太教的拒斥，故基督徒决心致力于寻找或建立一个新的耶路撒冷城作为其理想之城。后基督教以"新耶路撒冷"代指天国。

② 英文中的 promised land（亦可作 the land of promise），中文习惯上译为"希望之乡"，直译是"许诺之地"，源于《圣经》。旧约《圣经》多处说到，上帝将迦南（巴勒斯坦的一部分，位于约旦河与地中海岸之间）许诺（promise）给亚伯拉罕及其后代以色列人，后来以色列人果然成功地侵入迦南并建立起以色列国。由此，"希望之乡"在基督教中有很丰富的含义，如"乐土"、"富饶的土地"等（因《圣经》上说迦南是"美好、宽阔、流淌着奶和蜜"的土地）。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

个从文化向自然的转向。更确切地说，我的职责是要引导文化去正确地评价我们仍然栖居于其中的自然，因为“政治的动物”也还得服从生态规律。简单点说吧，我是一个走向荒野的哲学家。

我开始学的是物理学，那是50年代中叶，我在戴维森大学时学的专业。我那时认为这是一门关于最基本的自然的科学。物理学家（亦可谓哲学家）在极小的和极大的范围以微观物理学和天体物理学探索自然，又从这些范围的科学发现中概括出了宇宙论。这些都吸引了我，而且现在也还吸引着我。我大学时期的导师们曾经受教于本世纪初那些极富创新能力的物理学家。Physis[①] 一词，在希腊语中是指自然。我需要有一个物理学——或者说一种关于自然的学说，及与之相应的形而上学[②]。我从树木和乡村可能学不到什么东西，而在城里从回旋加速器和盖革计数器[③] 却可以学到有关物质与能量的一切。这样学到的不是关于荒野自然，而是关于数学化的自然的知识。从本质上说，这种知识告诉我们：世界有着有序的和谐、对称、普遍规律、美丽与优雅。

再说，物理学除了让我们认识这个世界是如何构成的，同时也给予我们改造这个世界的力量。在当时，原子能、电子化

① “物理”在英文中作 physics，源于 physis；而“自然”作 nature，源于拉丁文的 natura。

② “形而上学”在英文中作 metaphysics，得名原是由于在亚里士多德的著作中，讨论形而上学问题的篇章被置于《物理篇》之后（meta－在希腊语中表示“在……之后”），但后来 meta－也有了“超越的”等含义。

③ 盖革计数器（Geiger counter）：以德国物理学家 Hans Geiger（1882 ～1945）的名字命名的一种仪器，用于检测和记录原子核射线、宇宙射线及人造亚原子粒子等。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

和计算机信息时代的到来不是已经在望了吗？在50年代，以科学为支撑的、人化了的城市还只是人们的一种愿望。因此，我的目标是要成为一个物理学家，去认识并改造世界。我申请并被接收到一些著名大学的研究生院学习。

可是，面对宇宙星空和量子论的微观机制，我还是感到一种迷失。在50年代，宇宙论使得从机械的观点看到的人显得太渺小了——在一个有着许许多多星座、经历了200亿年、纵横200亿光年的宇宙之中，地球似乎不过是一粒尘埃。根据数学化的关于物质的微观物理学得出的形而上学将会使人越来越显得渺小，最终变成不过是一些运动中的物质。我对此深感疑惑。后来，物理学洞察到了微观物理学和天体物理学与人类生活所及的范围；但在50年代，物理学还没有什么“人择原理”[1]，也很少有（或根本没有）后来的这些洞见。

但就在这些年中，在我疑惑不解的时候，实际上是在奠定着某种基础，在播下某种思想的种子。我的童年是在弗吉尼亚州的谢南多厄峡谷[2]度过的。我父亲是当地的一个乡村牧师，我住的第一间房子是在乡间的树林里。我在家门口就能看到远处的贾姆坡山和霍格贝克山；而莫里河[3]就在我家门前流过。那时没有电，我们家点的是煤油灯。用水靠的是两个蓄水池，

---

① 人择原理（anthropic principle）：对某些宇宙学现象的一种解说方式。它认为，可以存在许多具有不同物理参数和初始条件的宇宙，但是只有物理参数和初始条件取特定值的宇宙才能演化出人，因此人只能观测到具有这些特定物理参数和初始条件的宇宙。

② 谢南多厄峡谷（Shenandoah Valley）：弗吉尼亚州北部一著名风景区，内有谢南多厄国家公园（The Shenandoah National Park）。

③ 贾姆坡山（Jump Mountain）、霍格贝克山（Hogback mountain）与莫里河（Maury River）都在弗吉尼亚州，其中莫里河系以美国海军军官 Matthew Fontaine Maury（1806～1873）的名字命名。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

一个是屋外带抽水器的蓄水箱，另一个是屋后小山上的天然蓄水池，水靠引力的作用流进厨房。我父亲种了一个大花园，我们还有一个养鸡场和一个木柴垛。我母亲来自阿拉巴马州的一个农场，每年夏天我都要到那个农场过上一个月，在林中和沼泽地带游荡。

在大学里，我尽管是在学物理专业，却被一门生物课深深地迷住了。教这门课的老师是一位一流的昆虫学家，别的学生都说他是一个古怪的人，但我觉得他能看到别人看不到的东西。从他这门课我知道了用双筒显微镜能够观察到在云室[①]里看不到的一些东西。有两个春假，我们几个学生跟他一起到佛罗里达州的大沼泽地[②]作长时间的野外考察。他衬衫的口袋里装着一些小药水瓶。看到什么昆虫，他不是像我小时候那样把它拍死，而是把它弄到甲醛药水里，留到以后作仔细观察。他能叫出各种鸟和植物的名字，而我却不能。我开始在想：也许从物理学并不能学到一切；也许物理学虽是很基本的，但并没真正地研究到自然的本质。Physis 的词根为 phuein，意为"生成"。它并非希腊语中用以表示自然的惟一的词，特别是如果"生成"说的只是运动中的物质的话。拉丁词 natura 所本的希腊语词根 gene-，也表示"使……出生"，以及"生长于"；也就是说，它有生命的含义。这就是物理学的问题所在：它研究的都是没有生命的东西。

但是，我那时还没有改学生物学，也没有改学哲学，而是

① 云室（cloud chamber）：物理实验中用的一种装置，能让亚原子粒子穿过饱和的蒸气层，根据这些粒子在蒸气层中划过的轨迹（由吸附水分子的离子显示）对它们进行检测。用这种方法可以对某些核反应进行研究。

② 大沼泽地（The Everglades）：佛罗里达州南部的一个亚热带沼泽地，动、植物物种极丰富，内有大沼泽地国家公园（The Everglades National Park）。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

转攻神学。我在星空中迷失了，在力学的世界中迷失了，那我毋庸置疑地是一个笛卡尔式的栖居于物质中的精神体，[①] 是一个灵魂。因此，我走进了弗吉尼亚的联合神学院（Union Theological Seminary）。

在神学院遇到的麻烦是：我要保持对自然的热爱，就得跟神学作斗争。完成在神学院的学习后，我进入英国爱丁堡大学，撰写了一篇历史神学方面的博士论文。其中接触到关于宗教改革运动领袖的资料，反映出的是已经很古旧的思想。但我认为改革运动第一代的领袖们有一点是弄对了：生命是一种恩典[②]。

带着神的恩典，我到弗吉尼亚州的西南部就任牧师。但是，尽管那时任何一个有点地位的人都不会认为神学与生物学能体面地结合到一起，我仍对生物学有着一种渴求。人们都认为生物学比物理学更难与神学协调。当时流行的观点是：自然带着血淋淋的尖牙利爪，是堕落的；巴利从自然设计的角度的立论（一只表和造表者），[③] 在以随机变异和适者生存理论为

---

① 笛卡尔以“我思故我在”建立了“我”的存在是无可怀疑的，在此基础上推出有两种截然不同的存在，即实体的（物质）和非实体的（精神的）。由此得出的二元论思想，把物质和精神看做对立的。这对其后的西方思想影响甚大。

② 恩典（grace）：根据基督教的“原罪”说，人是堕落的，神给人以生命，是出于一种无条件的爱，而非人通过自己的努力应该获得的。神无条件地给予人的爱与保护，就是神的“恩典”。

③ 巴利（William Paley，1743～1805）：英国功利主义哲学家与圣公会（Anglican Church，为英国国教）牧师，写过很多有关基督教、伦理学与科学的著作，曾从目的论角度论证神的存在。这里所说的“一只表与造表者”，是其论证中用的一个著名的比喻：看到一只表，我们能想到它一定有一位制造者，因为它这么复杂而有序，不可能是由物质的随机运动产生的。而人是比表复杂得多的一种存在，其机能也远比表更为精微，因此更是一定有一位设计者和创造者——这就是神。

基础的进化论面前已被打垮。这样，世界上不存在创造物，也不存在造物者，惟一存在的就是冷酷无情而充满偶然的自然过程。我履行着做牧师的职责，但内心却在探寻着。记得有一次我在一个隐蔽的林间空地上偶然发现一株轮生朱兰花[①]，便不禁大声叫起来："真是太美啦！"

部分地是为了减轻自己内心的压力吧，每周我给自己放两天的假，一天用来游荡于阿巴拉契亚山脉的南段，另一天是用来在附近的东田纳西州立大学旁听生物学课。该校教自然科学的教师们对我表示欢迎。作为一个牧师，我几乎度过了十年的光景，但这期间我却渐渐地成了一个自然主义者，一周中用五天时间向人们宣讲天国的事，其余两天则走向荒野。我细致地了解了壮丽的山林。学了植物学和动物学后，我又接着学了地质学、矿物学和古生物学。这样，在我30岁前后的这些年里，我第一次自由了：不用让老师来告诉我应该学什么；我能够自己决定该学什么。我爱这样的自由！树木和乡村的确能教我一些东西。

然而，我开始感到震惊。我很久以来都以为自然界的存在是理所当然的事，可这曾经非常辽阔的自然界，现在却在人类发展的浪潮中走向消亡。当我发现自己所喜爱的森林被大片清除，看到人们因为采矿而使山岭成为荒山秃岭，看到表土层被侵蚀而流失，看到野生动物数目锐减时，我对自然的奇异感变成了一种恐怖感。我加入了保护罗杰斯山和罗安山[②] 的工作，

---

① 朱兰：Pogonia属。轮生指其茎上的每个结都有三片或多片叶子环茎生长。

② 罗杰斯山（Mount Rogers）：阿巴拉契亚山系的蓝岭（Blue Ridge）中的一个山峰，在弗吉尼亚州西部，为该州的最高峰；罗安山（Roan Mountain）：阿巴拉契亚山南段的Unakas山脉（在北卡罗来纳州与田纳西州）中的一座山。

也加入了维修阿巴拉契亚山区小路和将其部分改道的工作。自然界并不是粗暴的；可当我刚懂得这一点时，就看到了我们人类是如何粗暴地对待她。

当时，我阅读的书中除了有些是一些从物理学转向哲学研究的人写的而外，还没有涉及哲学的。总的说来，我听到的话都是叫我别读哲学书。但是，我开始在想：正如先前我学物理的同时也需要学习一下形而上学一样，我学生物学似乎也同样需要学一下关于自然的形而上学。由于没有关于自然的神学，我就转向了哲学。尽管我从未正式学过哪怕是一门哲学课程，我还是向一些研究生院提出了申请。大多数学校拒绝了我的申请，但匹兹堡大学接受了我。我也为这所大学所吸引，因为这所学校非常重视科学哲学。

但是，正如先前我不得不跟神学斗争一样，现在我又不得不跟哲学斗争。科学哲学当时被视为惟一值得尊重的哲学，但科学哲学是一回事，而自然哲学是另一回事——自然哲学可以说很不体面。这似乎成了逻辑实证主义者[①] 的共识，而当时正是逻辑实证主义很流行的时候。最权威的科学哲学家坚持认为，博物学[②] 属于最糟糕的科学。我得对自己在博物学上的兴趣进行辩护。那些强硬的自然主义者是比神学家更极端的人本主义者。在他们看来，非人类自然没有价值，只能是作为一种资源，由人们在科学技术的帮助下用来满足自己的欲望。价

---

① 逻辑实证主义（logical positivism）：现代西方哲学的一个流派，亦称“维也纳学派”，思想的主要渊源是罗素与维特根斯坦的逻辑原子论。该学派的思想自30年代起在欧洲流行，后来中心移至美国，并与美国实证主义思想结合。于50年代后渐趋式微。

② 博物学（natural history）：对自然物类（包括生物与无机物）进行描述与研究的科学。下文中 natural history 不作为学科名时将译做“自然史”。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

值只在观察者的眼里存在，并由评价者根据自己的意愿进行分配。

在我可以摆脱那些哲学家与神学家走向荒野的时候，有苔藓给我作伴。我对苔藓产生了一种特殊的兴趣，因为苔藓在阿巴拉契亚山的南段生长得极为繁茂，也因为似乎别人都不怎么关心它们。但它们就在那里，不顾那些哲学家与神学家的话，也不给人带来什么好处，只是自己繁茂地生长着。的确，整个自然的世界都是那样——森林和土壤、阳光和雨水、河流和山峰、循环的四季、野生花草和野生动物——所有这些从来就存在的自然事物，支撑着其它的一切。人类傲慢地认为“人是一切事物的尺度”，可这些自然事物是在人类之前就已存在了。这个可贵的世界，这个人类能够评价的世界，不是没有价值的；正相反，是它产生了价值——在我们所能想象到的事物中，没有什么比它更接近终极存在。

我的老师都说我完全错了。逻辑学开宗明义讲的就是自然主义谬误。人们被告知：从对自然的描述性的前提推不出价值论的或伦理学的结论。但是，当我在荒野听到鸫鸟[1] 为捍卫自己的疆域或仅仅为了高兴而歌唱，或是见到一只郊狼[2] 捕食松鼠的情形，或是把一头误以为我是一个猎人的鹿吓得急速跑开，或是在冬天过后去搜寻春天将至的迹象，甚至当我借助一架便携式显微镜仔细观察那些细小的苔藓时，我知道一定是他们错了。生命是在永恒的由生到死的过程中繁茂地生长着的。每一种生命体都以其独特的方式表示其对生命的珍视，根

[1] 鸫鸟（thrush）：Turdidae科鸣禽。

[2] 郊狼（coyote）：学名Canis latrans北美产，在北美西部尤多。亦译作“丛林狼”。

本不管它们周围是否有人类存在。实际上，我们人类也是自然史的一部分。哲学家应该不仅仅是考察城邦、考察文化，而必须把有活力的生命也纳入哲学思考的范围。是这种有活力的生命使他们得以成为一个哲学家的。生命的意义的确部分地是在于它的自然性，可我们却忘记了自然。在这一点上我们是需要作出自我批评的。

后来，以“地球日”[1] 为标志的环境运动到来了。当时我已到科罗拉多州立大学任教。该校对自然保护持很开放的态度，全校有23个系都以一种或另一种形式讲授生物学课。植物学、动物学、生物化学、微生物学、林学、渔业与野生动物学、兽医学、农学、自然资源经济学、自然资源法律和政策研究等学科在该校都很强。然而，全校却没有一个哲学家对这些领域感兴趣。我试探着开了一门环境伦理学课，课堂立刻就爆满了。

我开始阅读奥尔多·利奥波德的著作，被他倡导的“大地伦理”深深地打动。在他那里，作为生态系统的自然并非任何不好的意义上的“荒野”，也不是“堕落”的，更不是没有价值的。相反，她是一个呈现着美丽、完整与稳定的生命共同体。我提出一个问题：“生态伦理是否存在?”是否能作为一种在哲学上值得尊重的伦理而存在？然后自己写了一篇文章来回答这个问题。我先是把这篇文章寄给处于主流哲学边缘的刊物，以为这样被接受的可能性更大一点，却被这些刊物拒绝了。我又怀着忐忑的心情把它寄给《伦理学》。[2] 令我惊异的

① 地球日(Earth Day)：美国为环境保护运动定的一个节日，始于1970年，在每年的4月22日。

② 《伦理学》（Ethics，全称 Ethics：An International Journal of Social，Political，and Legal Philosophy）：伦理学领域一权威性的国际刊物，由芝加哥大学主编。

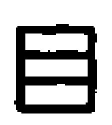
是，《伦理学》马上就回信表示将予刊载。这篇文章阐述的问题似乎拨动了一根弦，引起了其他学者的共鸣。该文已被转载多次，被学者们引用了数百次。

这，就发轫了我的学术生涯。其结果之一，是我参与创办了《环境伦理学》国际学术刊物。在此后的20年中，我通过写一系列论文，不断加深了这样一个信念：衡量一种哲学是否深刻的尺度之一，就是看它是否把自然看作与文化是互补的，而给予她以应有的尊重。《哲学走向荒野》就是这些论文的汇集。由此又引发我写了系统性专著《环境伦理学：自然界的价值及人类对自然界的义务》。我觉得，一个人如果对地球生命共同体——这个我们生活和行动于其中的、支持着我们生存的生命之源——没有一种关心的话，就不能算做一个真正爱智慧的哲学家。

霍尔姆斯·罗尔斯顿，Ⅲ 1995年4月

于美国科罗拉多州立大学

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000



录

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

第二篇 自然中的价值

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

第四篇　体验自然



伦理学与自然

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

没有人会否认，我们在对他人的某些义务上会涉及自然事物。环境的状况可以极大地有助于人，也可以极大地有害于人，而且这利与害的机制都很复杂。例如，灰熊① 如果灭绝，就会使现在和未来世代无数度假者的荒野体验少了一些东西。但是，这样的问题只涉及一种派生意义上、人本主义的环境伦理。是否能够有一种根本的、自然主义意义上的的环境伦理，自然事物本身作为道德考虑的对象呢？这样一种伦理应该对个体生物与生态系统（个体生物赖以得到进化和生存的生态系统）各自给予多少关注？又在多大程度上能把对二者的关注统一起来呢？从这样的生态伦理的角度来看，人类的兴旺发达与生态系统及生态系中其他自然物种的兴旺发达在多大程度上能分离开来呢？我们需要的似乎是这样一种伦理：它是把人类与其他物种看做命运交织到一起的同伴。

---

① 灰熊（grizzly bear）；学名 Ursus horribilis，产于北美西北部。有人将其视为棕熊（学名 Ursus arctos）的一种。

没有人能否认，我们在利用自然资源时能够并且应该保持谨慎。但是，当哲学实现这一荒野转向时，是否在某种意义上我们应该遵循自然呢？自然能成为人类行为的一位导师吗？我们能从自然学取些什么来帮助塑造我们的性格呢？西方主流的范式（此范式在一个世纪以前由约翰·斯图尔特·密尔作了概括）要我们研究自然，并以此为人类理智行动的第一原则。但是，人类这样研究自然，目的是要对自然做出改进和修复，是要探寻明智地利用自然的方式。但除了这些，我们还能不能为了欣赏自然的野性、自然自发的再生力量和自然的美而去研究自然呢？是否存在一个我们能够而且应该去爱的自然呢？

本篇的文章以上面这些问题展开了广阔的视野，最后提出这样一个问题：地球生态系统支撑了并仍在支撑着自然和人类的历史，那我们应该如何形成对此生态系统的世界观呢？也许人类最基本的义务，就是对跨越过去、现在和未来的这条伟大的生命长河的义务。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

第一章 生态伦理是否存在?*

有一本关于环境研究的论文集取名为《生态良心》[1]很是吸引人。其原因既不在于“良心”这个名词，也不在于现在大家已很熟悉的“生态的”这一修饰词，而是在于这两个词的结合。说基督教伦理或人本主义伦理我们不觉得有什么奇怪，但有道德意义的名词通常是不用科学性的修饰词（如“生物良心”、“地质良心”）的。在一本名为《颠覆性的科学》[2]的著名论文集里，生态学涉及了人类最终极的义务问题。其中有保罗·西厄斯的一篇文章，他把它题为《稳态：物理规律与道德抉择》。读者如想看出把“物理规律”跟“道德抉择”用“与”连接起来显得多么怪异（不论从伦理学还是科学的角度看），可以试一下用“引力”或“熵”去替换“稳态”一词。

如果所谓的环境伦理只是一个关于环境的功利主义、享乐主义之类的伦理，是被用到环境上或根据对环境的知识作了改

---

* 本文原发表于 Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy 85 (1975): 93 – 109 版权（c）1975 by the University of Chicago Press，经许可收入本书。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

进的伦理，而不是其基本原理都是从环境出发而形成或加以改造的伦理的话，我们这种怪异之感就会消散了。例如，“医学伦理”的说法就不难为人们所接受，因为它是指伦理学被应用于医学实践，而不是由医学推导出来的伦理学。但有时一些学者说的是一种更深层意义上的、其伦理原则是由最近的生命科学形成的伦理学，是复活了的自然主义的伦理学。伊恩·麦克哈格这样写道：“我们必须认识到，自然包含了一个内在的价值体系。”[3]《代达罗斯》有一期刊载的是一批代表这种新的伦理学的论文，其序言中以同样坚定的信念说道：环境科学“是要构建一些概念和自然法则，这些概念和法则将使人类懂得自己在自然中的位置。这样的认识必须作为每一代人在驾驶地球之船时依据的道德价值的基础之一。对于驾驶好地球之船这一目的来说，生态学这门关于生物与其环境相互作用的科学是处于核心位置。”[4] 我们接下来要考察这样的声言：生态学的根本目的就是达到“自然平衡这一价值的重要基础”。那么，在科学和道德之间究竟存在着什么样的一种关系呢？

如果我们承认时下流行的一对哲学范畴，即描述性的规律和规范性的规则之分，那么，科学与伦理学之间的边界是清楚的。规律用的是陈述语气，属于自然科学和历史学领域；而法则却总是含有祈使的语气，属于伦理学范围。从前者到后者得通过什么样的路线（如果有这样的路线的话）呢？这可说是道德哲学里最难对付的问题。谁要想沿这样的路线走，都会被指责犯了自然主义的谬误：由一组对事实的陈述，绝不能必然地推出什么评价性的陈述，除非先引入某种评价性的前提；通过仔细的分析，我们总能看出是什么样的评价性前提被引入了，从而将伦理从科学中分离出来。下面我们仍将用这一逻辑来对生态伦理学进行验证。环境科学表达的是事实怎样，伦理则规

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

定的是应该如何做，可环境伦理算什么呢？如果采纳这对范畴，我们或者会面临混乱，或者会发现一个有启发的悖论，使事实与价值之间的结合点得到澄清。

可以看出，主张生态道德的人观点也并不一致，但代表多种不同观点的这些人，可以根据他们以什么概念作为生态道德的来源而分成两类。（A）第一种人的思想中最主要的，是说生物体内的平衡与道德之间有着联系。这样给出的伦理，可以称为只是在派生意义上的生态伦理。（B）第二种人则进了一步，超越了派生意义上的生态伦理（但也并不反对它），而认为在生态系统的机能整体特征中存在着固有道德要求。据此提出的伦理学是根本意义上的生态伦理学。

让我们首先考虑一个类比。如果有人劝告我们应该遵循健康法则，我们可以来分析一下这种规劝。健康法则是非道德性的，但对我们每个人都起作用。我们受健康法则制约，但我们也有一定的选择：我们可以运用这些规律来促进我们的健康，也可以忽视这些规律（或者说“违背它们”），让我们的健康受损害。这样我们就看出，在以上的规劝中，健康法则之前其实得有一个诸如“你不该伤害自己”的道德义务。同样，心理学、经济学、历史学、社会科学，事实上可说一切应用科学，都是描述事实是，或曾是，或可能是什么；但面对人的能动性，这些科学就规定：如果一个人想要达到所希望的目的的话，那么，他或她就必须如何行事。这些科学是相对于一个条件从句（而对此条件人们可以选择是否赞同），给出一个技术性的义务。到这里，科学与道德还是无关的。只有当科学蕴含了某种约束人们去实现某一目的的道德原则时，才能说科学有了道德性。从这种道德原则，通过自然规律，可以派生出一个

切近的道德义务。[1] 我们可以将这一思路勾画成如下的形式：

技术性义务	**自然规律**	**条件性前提**
你不可违背健康法则	因为健康法则给出了你生活得好所需要的条件	如果你不想损害自己的话
切近的道德义务	**自然规律**	**道德义务前提**
你不可违背健康法则	因为健康法则给出了你生活得好所需要的条件	你不该损害自己

14 在这里，不违背健康法则是一种精明。在没有比精明更重要的考虑时，让我们暂且把精明视为一种道德品质。如果这样的话，在多大程度上我们能以类比的方法，将生态伦理按照上面的形式表述出来呢？

（一）

生态学理论中最首要的规律恐怕当数动态平衡规律。从物质上说，地球的生态系统基本上是封闭的，生命活动是通过物质循环进行的；从能量上说，该系统则是开放的，太阳能的输入和输出基本上保持平衡，循环是在升成与降解[2] 的能量子系统中进行的。值得注意的是：动态平衡既是生命进化的成果

---

① 切近的道德义务（proximate moral ought）：指由某种终极的、较高层次的道德原则（道德义务前提）派生出的、在具体事情上指导人们行为的义务。

② 降解（degradation）在生物学中指较复杂的物质经生化反应分解为较简单的组份的过程。Aggradation 是地质学中的一个术语，在生物学中一般不用；但作者在本书中的用法可理解为与 degradation 相反的过程，即较简单的一些分子经生化反应生成较复杂的物质的过程，今暂译为“升成”。

之一，又是生命活动所趋向的一种状态。在系统的循环中达成了能量平衡，但系统是动态而非静态的，因为使系统达到平衡的各种力处于不停的变动中。它们趋向平衡态，但即将到达平衡态时又有所偏离，而由反向的力量来起作用。正是这种永恒的扰动驱动着生态系统的进化。

1．上述事实怎样才能转化为道德的陈述呢？保罗·西厄斯在《稳态：物理规律与道德抉择》中写道："说到什么是好的生活时，人们的意见恐怕总也统一不了；但如果说的是什么是人类在地球上长久存在所必需的，人们的意见应当不会有分歧。如果人类的持续存在是我们的希望，则其所需要的条件是很明确的，那就是：作为一种生物，我们必须要与我们周围的环境相协调，学会妥善利用由我们作主支配的大量资源，用它们来促进而不是破坏自然的大循环——那些使生命的存在成为可能的水循环、能量流动和物质转化过程。作为物理运动上的目标，我们必须努力达到我所说的稳态。"[5] 西厄斯文章的题目表示：他说的稳态是一个道德意义上的"必须"，为了评价这一命题，我们第一步先这样开始：

技术性义务	生态规律	条件性前提
你们应该促进自然的循环	因为维持生命活动的生态系统必须循环，否则将趋毁灭	如果你们希望保护人类生命的话

如果我们用一个道德义务前提来代替条件性前提的话，技术性义务就转换成切近的道德义务了。这样，上面引文中的"必须"原本是描述生态规律对我们的限制的物理性的必然，

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

但当这个生态规律与促进生命的义务结合在一起时，就使这个“必须”成了一种道德意义上的必然：

切近的道德义务	生态规律	道德义务前提
你们应该促进自然的循环	因为维持生命活动的生态系统必须循环，否则它将走向毁灭	而你们应该保护人类的生命

西厄斯所取的义务前提，可以是很多（如果不是所有的）道德体系所共有的。请注意我们是在什么意义上可能违背生态规律。动态平衡规律描述的是生命系统处于稳定和非稳定状态时的条件，不管我们愿意不愿意都会对我们发生作用。当然，在一些必须服从动态平衡规律的前提下，我们可以有一些选择，其中某些选择体现了人类明智地服从生态规律。而所谓违背某条生态规律，意思是不顾违背该生态规律，相对于某种道德义务前提会产生什么后果。

到此为止，生态伦理还只是根据环境理论对既有的伦理进行修正，使之符合环境科学；环境科学并没有影响到基本的伦理原则。在生态规律之前，有一个传统的伦理原则：“促进人类的生存。”以生态规律对此原则进行修正能使我们更好地理解生命的循环，不管是自动平衡，还是 DDT 或锶$_{90}$的循环。我们不必把价值看做这个世界所固有的，而可以看做是由人类在精明地管理这个世界时加给它的。

2．1968 年加勒特·哈丁在美国科学发展协会上发表的“公有地的悲剧”的讲话引起了广泛的关注。在这次讲话中，哈丁提出了基于生态学的“道德的基本外延”。[6] 虽然这一观点

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

的细节很复杂，需要详加分析才能理清，但其基本的伦理原则很简单，是基于一个村庄公有地的模型：村民们在公有地上争先放牛，使公有地接近其承载能力。任何一个村民如果不增加自己的牛的头数，他在市场上就会处于不利地位。这样，每个村民为了个人利益就得不断地增加自己的牛的头数，结果是公有地被破坏了。把这一模型推广到整个地球（这种推广是否恰当可以争论，但不是此处要讨论的）的话，地球作为一个动态平衡系统，其资源也是有限的。这样，这一模型暗示的地球将可能发生什么悲剧是显而易见的。哈丁由生态道德提出的对策，是以“大家共同商定而又互相执行的强制”来对增长的自由加以限制，以稳定生态系统，从而使人类共同受益。

从以上所说，很容易提炼出一套伦理学。像前面一样，我们先从给人们留有选择的生态规律开始，那么只有把“促进人类生存”的义务加进去，生态规律才能转换成道德义务。

技术性义务	**生态规律**	**条件性前提**
我们应该通过互相强制性地限制增长来稳定生态系统	因为维持生命活动的生态系统必须在一定的承载能力的范围内保持稳态，否则它将被破坏	如果我们愿意共同保护人类生命的话

切近的道德义务	**生态规律**	**道德义务前提**
我们应该通过互相强制性地限制增长来稳定生态系统	因为维持生命活动的生态系统必须在一定的承载能力的范围内保持稳态，否则它将被破坏	而我们应该共同保存人类生命

为阐明共同保护人类生命的问题，哈丁用的基本上是一个霍布斯[①]式的理论：每个人都是与社会对立的一个自我，并以个人利益支配其行动。但是为了控制邻居的扩张，他与邻居达成妥协，制订了一个社会契约。根据此契约，每个人都以明智的自我利益支配其行动，以节制自己的扩张自由为代价，换取竞争者也对其扩张自由加以限制。这里的结论带有惊人的原子论[②]和人类中心论特点，使人不禁联想到后达尔文主义[③]生物模型。在此模型中，相互依存、互利共生这些在最近的生态学中非常显著的特征不占据什么重要位置。总之，哈丁的环境伦理学很明显地只是把生态条件的限制加进了传统伦理学之中而形成的。

一般说来，以人口压力为基础导出的生态道德都能归结为上述这类伦理的一种。例如保罗·埃里希在《人口爆炸》一书中作的分析即为一例。这是一种基于资源稀缺的伦理。不过，道德观念从一开始就是由于人类面对着稀缺问题而形成的。

3.接下去让我们来看一种更为大胆的由动态平衡规律推出道德规范的理论，即考韦尔(Thomas B. Cowell, Jr.)的理论："自

① 霍布斯（Thomas Hobbes，1588～1679）：英国哲学家与政治思想家。其基本的政治思想是：人有自私的本性，"人对人像狼一样"，因此人要通过一种契约把自己的权利转让给一个君王，即实行君主专制，才能节制其自私的本性。

② 原子论（atomism）：古希腊德谟克利特（Democritus）、伊壁鸠鲁（Epicurus）及古罗马卢克莱修（Lucretius）的理论，以简单的、不可分的、不可毁灭的原子为构成整个世界的基本元素。这是一种唯物论的思想，但失于机械，忽视事物的有机联系。其对社会理论的影响，是使人们倾向于认为一切社会体制与过程皆可还原为个体人的特性与行动。

③ 后达尔文主义（post－Darwinianism）：指在达尔文进化论的基础上发展起来的一些生物学与社会科学理论，其主要特点是将达尔文在其自然选择理论中说到的生物竞争片面地加以夸大，强调"适者生存"（*survival of the fittest*，达尔文本人并没用这个词语），并将其用到关于人类社会的理论中。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

然平衡提供了一种客观的规范模式,可以用来作为人类价值的基础……。自然平衡可不仅是我们一切价值的源泉,它是我们可以建立的所有其他价值的惟一基础。而其他价值必须符合自然的动态平衡规律。换句话说,自然平衡是一种终极价值……,它具有一种自然的形式,而不是人类习惯或某种超自然权威的产物。自然平衡实际上等于向人类说:'你们至少得这样做,至少得对这么一些事情负责:你们开发和利用的能量系统至少得能够将其产物再循环到自然中去……。'这里是把人类的价值看做由可以客观地加以确定的人与自然的生态关系决定的。我们确定的人类目的,必须与自然的生态系统相协调。"[7]

这里道德和动态平衡的观念显然是相互交融的，但二者是如何联系在一起的，以及我们又怎样才能理清它们之间的关系却很不明确。"人类价值的基础"与"终极价值"的概念、混合了物理意义与道德意义的"必须"，以及道德规范与自然限制的等同，都包孕了太多的涵义。我们可以先标出一个纯粹的技术性义务，再标出一个可能转换成切近的道德义务的道德义务前提：

技术性义务	**生态规律**	**条件性前提**
你们应该促进自然的循环	因为维持生命活动的生态系统必须循环，否则将趋毁灭	如果你们希望保护人类价值的基础的话

切近的道德义务	**生态规律**	**道德义务前提**
你们应该促进自然的循环	因为维持生命活动的生态系统必须循环，否则将趋毁灭	而你们应该保护人类价值的基础

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

对考韦尔最简单的解读，是不管他所用的夸张语，而认为“人类价值的基础”仅仅意味着一些其本身并没有价值的限制条件，只是人类的价值得在这些条件限制的范围内进行构建。自然的动态平衡不是“一种终极的价值”，而仅仅是价值的前提；对构建价值来说是必要条件，但不是充分条件。但这样的话，[17] 说“人类价值的根基在于生态关系”就会使人误解，因为自然平衡正如稀缺资源、四季的更替、土壤的特性或物质能量的守恒一样，仅是由自然给定的一个条件，是人类价值之戏剧得以上演的舞台。

如果为了明智地管理我的财务，我提出“该怎么样用我的钱?”的问题，读者会建议说：“你得保持收支平衡。”这确是忠告，但这只是对经济价值进行严肃讨论的前提。收支平衡是价值的必要条件，但并非其充分条件。说它是价值的基础，只是因为它使得价值的构建成为可能，而非说价值是在它的基础上构建起来的。这样，收支平衡就说不上是我们平时所说的终极价值。诚然，在绝望和紧迫的情况下，用于达到任何目的的手段从眼前看都可能被当做终极价值：如果我们被剥夺了空气、粮食、水或是健康，这些东西立刻就会成为我们关注的焦点。如果我们愿意的话，我们可以把这些称为终极价值。但这里的终极性是工具性的，而非内在的。如果有人认为他生活的主要目的就是为了呼吸、吃喝、保持健康，而不再有其他的东西，我们会认为他很不成熟。说自然平衡是人类价值的基础并非像在表面上看起来那样，是从生态学推出一种伦理学；而仅仅是把自然平衡看做了伦理活动所必需的媒介。

到这里为止，生态伦理学还可以非常容易地还原为传统的伦理思考，只是加上了某些生态的限定条件。它给伦理学带来的冲击，只是在关于伦理活动受什么条件限制的问题上，而与

伦理活动本身的性质无关。生态学这门所谓终极的科学，或许能引入一些对增长的限制，能对人们关于生活水准的提高、资本、进步、发展等等的观念提出挑战；然而，这些观念虽是人类价值根深蒂固的一些参数，但它们所关系到的，只是事物是怎样的、可以是怎样的或将会是怎样的这样一些"是"的问题，而并不关系到事物"应该"是怎样的。认识到增长的极限，可能会使伦理学在应用上发生急剧的变化，但很难说会从根本上改造我们的伦理观念，因为伦理学的范围仍然是：（从乐观的一面说）最大地扩展人类的价值或（从悲观的一面说）尽量保证人类的生存。一切的善都仍是对人类而言的善，自然只是附属的。这里不存在承认自然的"对"的问题，而只是我们对自然给定的限定条件加以接受。这样的伦理学只是在派生意义上是生态学的，而在根本意义上仍然是人类学的。

（二）

但也有人认为道德可以从生态系统的机能整体性特征导出。这种理论上的要求比上面的看法更为激进，因为在这里，生态学的观点不仅渗透到伦理的派生性质，而且也渗透到其根本性质了。这种伦理观是在本质上，而不仅仅是在非本质的一些性质上与生态学相关；它本身——而非仅是其结果——就是生态的。

例如，我们可以回头对考韦尔的观点再作一番审视。他的话的含义似乎不止于我们上面对他作的保守的解读。他的基调是：生态限制本身也不能说是非道德的或前道德的，[1] 不能明

① 非道德的（amoral）：指不属于道德范畴的；前道德的（premoral）：指在人类的道德意识产生之前就已存在的。

确地从道德范畴分离出来。尽管人类可以构建价值，但他们得在一定的环境中运作，从而他们所确定的价值必须有一种对生态系统的服从。这里的“必须”是一种生态学的描述：实际存在的一些客观规律在限制着人类的活动，并包容了人类的价值构建活动；但这里的“必须”也是一种道德的规定：其所允许的选择都必须遵从生态规律，人应该出于近义的目的去促进自动平衡。但如果我们从前面论证的基础上再向前走一步，这里说的遵循生态自然就不仅仅是一种精明的手段，被用来达到独立于自然的道德和评价目的，而是本身就是一个目的；或者更精确地说，人类一切的价值都是基于其与环境的联系，这种联系是一切人类价值的依据和支柱。人类构建价值无疑是在环境的规定之外还要做很多事情，但我们的价值仍有着一种与环境的相互印证，与一个有着动态平衡的世界成互补关系。人类的评价，如同人类的感觉和认识一样，是互动性的，是在人与自然的互动中发生的，而不是预先形成了再加给自然的。在人类同环境的遭遇中，人类发现动态平衡是一切价值的关键。当然可以说动态平衡仅是价值的前提条件，但这一前提条件使人类其他的价值显得具有关系性、集群性和与环境的相关性，从而影响了这些价值的构建和改造。

利奥波德的《大地伦理》一文恐怕是最富挑衅性地肯定了以上的观点。在这篇开创伦理学新纪元的文章中，他作了这样的结论：“任何事物，只要它趋于保持生物共同体的完整、稳定和美丽，就是对的；否则，就是错的。”[8] 利奥波德写这篇文章，旨在就土地利用问题探寻一种伦理观，以避开只图经济上便利的做法。他也劝告人们要促进自然的循环，但很明显，他的呼吁超越了他直接关注的土地利用问题。他教导说：我们有道德上的义务去保护生态系统卓越的创造，或者说（在此我们

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

对他的话作一种不拘泥于原文的解释）去最大限度地促进生态系统的完整、美丽与稳定。正如他自己所说，他是在力图使伦理学的范围从仅仅关注人与人之间的关系扩展到关注人与其环境之间的关系。

在这里，环境的观点并非只是在已有人类中心主义道德原则作为前提的条件下，得出一种切近的义务，要人们保护生态系统；而是在更高的一个层次起作用，因为它本身就构成一个义务前提，且由它可以导出一些切近的义务，如前述的有关自然循环的义务：

切近的道德义务	生态规律	道德义务前提
你们应该促进自然的循环	因为自然的循环维持着生态系统	而你们应该维持生态系统的完整

请注意，这里的前提与其它伦理体系中的高层次公理（如"你应该最大限度地促进人类的利益"，"你不能损害自身或他人"，"你应该爱人如己"。）是相似的。在前面，自然动态平衡的联系事实上并没改变道德关注的焦点。但在这里，伦理思维的范式发生了改变，此前被当做只有人类才能拥有的价值，分配给处身于环境中的人类了。

毫无疑问，即使利奥波德所说的义务前提，也依赖于一个更基本的前提：我们应该促进美丽与完整，不论美丽与完整出现在什么地方。但这样一个更基本的前提，如同要求我们促进善或要求我们遵守自己的诺言一样，是在一个很高层次上的道德规定，即使不说它从定义上说就是成立的，也可以说它是具有非常普遍的意义，基本上是无可辩驳的，从而也就没有什么理论内涵了。只有当某种特定的经验性的东西被作为价值之所

在时，才说得上有实质性的价值。从利奥波德的观点来看，我们是从生态科学获得一种反馈，此反馈在其影响到任何切近的道德义务之前，即已暗示了一个道德义务前提。用于生态描述的各种概念中，就内在地包含了某种评价因素。也就是说，是某种根本意义上的（而非仅在实用中体现出的）“对”的性质是根据生态学得出的。同样毫无疑问的是，我们决定加以保护的自然过程，是根据我们关于美丽、完整、稳定等概念来做的选择。而这些概念的起源并不完全清楚，而且可能本身是非自然的概念。然而，这样的选择虽具有相对性，但美丽和完整并不是人类加给生态系统的，而是人们在生态系统中发现的。让我们把这一思路作如下的勾画：

切近的道德义务	生态规律	道德义务前提	生态系统性评价
你们应该促进自然的循环	因为自然的循环维持着完整的生态系统	而你们应该维持生态系统的完整	因为完整的生态系统是有价值的

这里，我们的义务前提不是独立于生态规律的。诚然，当给定了这一义务后，我们通过某些生态规律可以根据此义务得出一些切近的道德义务。在这种意义上，此义务前提是先于生态规律的。然而，这前提本身也是生态系统性评价的一个结果。

这里的评价不是科学的描述，因而并不是生态学本身，而可说是元生态学。不管我们做多少研究，都不能证明最优化的生物共同体就是“对”的。然而，生态学的描述产生了这种对自然的评价，肯定了生态系统的“对”。从“是”到“好”，再到“应该”的转变就在这里发生了。我们离开了科学而进入了

评价的范畴，而由此评价我们得出了一种伦理。要我们促进物质循环的命令是技术性的，是在生态必要性的限制下发出的；只有在有一个道德义务前提的条件下，它才成为道德性的。而使生态系统的卓异最大化的指令虽也是从生态学导出的，但它不是在生态必要性的限制下发生的评价的转变。

我们的观点最初是提出生态学描述在逻辑上（如果不是在时序上）是先于生态系统性评价的，是由前者产生出后者来的。但是，描述和评价的关系实际上比这要复杂，因为描述和评价在某种程度上是一起发生的，往往很难说何者在先，何者在后。生态描述让我们看到生态系的统一性、和谐性、相互依存和稳定性等等，而这些特性正是我们评价时所要肯定的。同 20 时，我们之所以发现这些价值，在一定程度上又是由于我们是带着一种意向去进行我们的探索，由于我们将秩序、和谐、稳定性、统一性视为有价值的。然而，生态学描述并不只是证实这些价值，也影响了这些价值的形成；我们发现秩序、和谐、稳定这些特性或曰经验内容不只是我们加于自然的，而也是从自然中提炼出来的。例如，我们要想根据后达尔文范式去寻找这些价值的话，那将会是徒劳的；而现在借助生态学的描述，我们就发现了这些价值。但是，后达尔文主义观点中的事实部分并没有被否定，我们是要把这些事实放在更大范围的生态关系中进行重新整理。在这个过程中，我们关于和谐性、稳定性等的观念发生了转变，从而在先前看不到美的地方，我们现在却看到了美。在伦理学上，生态描述和评价的紧密结合和相互转换中最令人困惑和感兴趣的问题是：与其说这里的“应该”是由“是”推导出的，不如说我们在描述“是”时，同时发现了“应该”。随着我们通过对动物和植物区系、物质循环和生物金字塔、系统的稳定性与动态性的描述，进而指出复杂性、

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

地球生命的繁盛与相互依存、统一性与和谐，以及相反力量的相互制约与综合，最后得出美与善的评价，这中间很难说我们何时停止了对自然事实的描述而开始了对自然价值的评价。至少对于有些观察者而言，“是”与“应该”的截然分离消失了；似乎一旦我们对事实有了足够的了解，价值也就出现了，二者都同是系统的性质。

尽管人们常常认为，义务性的基本标准是有非道德的价值产生并得以持续，我们承认了非道德的善——生态系统的善，却是有新意的。我们伦理学的传统主要是把人作为价值和权利的主体，如果涉及到非人类领域，也只是把它们作为从属于人的。我们在这里提出的建议，是对价值的范围加以扩展，使自然不再仅仅被看做“财产”，而是被看做一个共和国。[①] 我们都知道，用以确定和评价善的逻辑往往难以捉摸，我们对之只能是意会。维特根斯坦说：“伦理不能用文字表达”，种种伦理信念“会自己彰显出来”。[9] 回顾过去，我们能看到：在伦理思想发展史上，人们对内在善的认识曲折地向前发展的过程，也伴随着对自我之外的他人的权利的扩展。如果说我们现在有把“人”的概念泛化之嫌，那我们可以回想一下，“人”的概念是多么缓慢地才逐步扩大到能包括外邦人、陌生人、婴儿、儿童、黑人、犹太人、奴隶、妇女、印第安人、囚犯、年迈的人、精神病患者、身体畸形的人。就是现在，我们还在考虑胎儿能不能有“人”的身份。生态伦理学现在要探讨的，是我们是否应该进一步将我们的伦理关注普遍化，承认生物生态圈中

---

① 共和国（commonwealth）：这里指使生态系中各种物类都有一种对系统平等的参与，人类作为此共和国的成员之一，得对其他成员有着一种尊重，而非仅把它们作为自己的附属物。

的每一物类都有其内在价值。

首先,有没有一些亚生态的道德情感,即预示了我们的生态觉悟的——可以以之为基础构建我们的生态伦理的道德情感?其次,生态评价真的是基于生态学的评价,抑或仅是传统的人本主义伦理的一种变型?最后,使生态系统的善最大化的含义是什么?用一种什么样的“自然”的概念可以作为这种评价的根据?

1. 一个生物群落的价值有多大，应该部分地取决于其组成部分的价值。虽说各组成部分的价值可能难以孤立地计算，但也可以算出其处于环境中时各自的价值。我们有一悠久的传统（尽管此传统在西方哲学上不受重视），认为我们有道德义务防止动物遭受不必要的痛苦：“义人顾惜他牲畜的命。”（《箴言》[1] 12．10）试考虑一下反对斗鸡、斗熊[2] 和斗牛（在美国），以及殴打牛（在大部分州）的各种组织和法律（很奇怪，这些社会行为和法律被称为人道的）。此外，我们制止孩子虐待猫；对粗心地使马挨饿的牧场主，甚至追击受伤的鹿的狩猎者，都可以起诉。说人们应该避免不必要的残酷行为并没有明确的生态学基础，更不用说自然的基础了。这里的出发点是：动物被赋予的价值中以使人们意识到它们应该有某种类似于权利的东西，或至少是使我们对它们有某种义务。

21

更能昭示问题的，是一种变得日益普遍的要求：人们不应该不必要地毁灭生命或物种，不管这种毁灭性行为是否会引起其他物种的痛苦。对于滥杀鹰的行为，不论它是否使鹰遭受痛苦，我们都要加以制止。甚至热衷于捕杀鸟兽的人都需要以诸

---

① 《箴言》：指《圣经·箴言》，收集有很多格言、俗语。

② 斗熊（bear baiting）：旧时的一种取乐方式：将熊以链条拴住，而后纵狗与之相斗。

如“乌鸦劫掠玉米地”的借口来说明自己行为的正当，需要把郊狼和狼说得很坏才能狂热地去猎杀它们。他们不能光为了取乐而杀害动物。对严重危害鸟类生命的石油溢漏，我们感到深恶痛绝。塞拉俱乐部① 多次呼吁保护灰熊和美洲鹤②，把它们视为某种更重要的目的的手段——如把它们视为生态系统有用的组份，或为了科学研究，或为了让孩子们能观看这些动物。（我们下面还将谈到这种争论的综合性特点。）但是，如果我们严格地对这些观点进行审视的话，会发现其最后的辩辞还是说人们不应该毁灭美的生命形式。由于生态系统也常常灭绝物种，这可能是一种与生态没有关系的道德义务。然而，情况也非完全如此，因为对一物种的评价部分地是根据它在环境的关系网络中的作用作出的。同时，我们也觉得物种“有一种生命的权利”，[10]使得它们应该继续存在下去。

这种论点的适用范围可以大大地扩展。例如，有人为保护斯摩基山国家公园③ 的凯兹湾而提出的理由之一，就是那里有多种稀有的蝾螈种类。在非洲草原一些相互隔离的丘山④ 上生活着一些稀有的蝴蝶种类。过去，一些不讲道德的收藏者常

① 塞拉俱乐部（The Sierra Club）：由美国著名自然主义保护运动领袖约翰·谬尔（John Muir）于1892年创立，开始主要是为了保护塞拉内华达山，但现已发展成为关注全美及世界环境保护的一个重要的组织。塞拉内华达山（The Sierra Nevada Mountains）在加利弗尼亚东部，建有国家公园。

② 美洲鹤（whooping crane）：学名 Grus americana，体大，腿长，鸣声响亮，亦称“高鸣鹤”。现已很稀少。

③ 斯摩基山国家公园（The Great Smoky Mountains National Park）：斯摩基山为阿巴拉契亚山脉的一部分，在北卡罗来纳州与田纳西州交界处。

④ 丘山：译自 hummock，指周围为沼泽的小片有树林的高地。从进化理论分析，因这些蝴蝶不适于在周围的沼泽中生存，故其生境会被局限于这些丘山。而一群蝴蝶在这样一个孤立的生境中生存，时间长了会演化出一些与在其他丘山上的蝴蝶不同的特点，形成一个新的物种，而这样一个物种就只在一个特定的丘山上才有。

常是在一个高地上收集了几百只蝴蝶后，便纵火烧着高地，毁灭该种蝴蝶，以达到哄抬其所收集蝴蝶的价格的目的。我觉得自己能坚信：从道德上说他们是不应该这样干的。这里的原因也不仅是贪婪之为恶，单单是不必要地毁灭哪怕是一个蝴蝶的物种本身就是不道德的。在田纳西州，我看到一些稀有的蕨类植物分散地生长着，但我拒绝采集这些稀有蕨类。这并非仅仅是我想把这些植物留给别人观赏，而是我从道德的角度出发，不愿意危害一个物种。这样的稀有物种受环境的压力很大，但它们在特定的生境[①] 中能存活，甚至生长得很繁茂，如果由于人一时的兴致而使它们遭到毁灭，这与它们因自然选择而灭绝完全是两码事——其差别有如谋杀和自然死亡一样地大。

这种对其他物类的尊重可以延及自然景观。我们将有着自然美的一些地貌（如大峡谷[②]、虹桥，或大沼泽地）保存下来。尽管说这些景观具有“权利”似乎有些怪异（其实，要提出给一些新的实体以权利总会在语言上造成一种怪异的感觉），但我们还是这样说道：我们将这些景观判断为美丽的或奇妙的地方，因而它们应该被保存下来。这是否仅仅是作为实现一种目的（让我们和其他人能享受它们）的手段呢？这个问题的答案非常复杂。至少有些人持这样一种观点：自然景观像人一样，如果我们只把它们作为手段来对待，就是侵犯，甚至是出卖了它们；我们在很大程度上是就这些景观自身的价值来欣赏它们的。我们选择了一些自然景观加以保留，这并不意味着我

① 生境(habitat)：具备一些特定的条件，从而适合于某一物种生存的自然环境。

② 大峡谷（the Grand Canyon）：由科罗拉多河（the Colorado River）冲击形成的峡谷，在亚利桑那州西北部，建有大峡谷国家公园（the Grand Canyon National Park）。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

22 们就把其他的景观判断为没有价值的了。其他的自然景观可能是为更高的价值被牺牲掉了，也可能是我们选择了的景观被认为已充分地代表了自然景观的丰富性。我们要将某些自然景观保留下来，已足以说明我们从自然景观那里发现了价值，从而也有保护它们的道德义务。并且，我们选择加以保护的景观并非都是宜人的。我们越来越被荒野、沙漠、冻原、极地、海洋等自然景观的美所吸引。当然，地质变化在不断地改变自然景观，以前的一些景观现已消失。然而，我们在尚存的景观中还是发现一种美，是我们所不愿意毁坏的。

2. 或许即使在我们提出的这种根本意义上的生态伦理中，也有某种独立于生态的道德义务？如果利奥波德提出的对生态系统的保护仅仅是从属于人类利益的，那么它所隐含的义务前提便仍然是我们应该最大限度地谋求人类的善。如果我们是这样去将生态系统的价值最大化的话，那我们就应该确立一种全人类的利己主义，即“人类沙文主义”，而不是一种面向整个地球的利他主义。这样的话，最优化的生态系统也只能是促进人类福祉的一种精明的手段，那么我们的义务前提就不再是在根本意义上具有生态性了，而是像前面的一样，是我们所熟悉的那种出于精明的生态性义务了。

事实上，大多数生态伦理理论都是在高度评价自然价值的同时，也把生物系统整体的福利与对人类利益的诉求混为一谈。勒内·杜博斯提出一项有点类似于利奥波德大地伦理的建议：给“十诫”① 增补上第十一条诫命——“你们应该努力提高环境质量”。他提出的理由似乎有点以环境为“资源”的味

① “十诫”（Decalogue，亦称 Ten Commandments）：指旧约圣经中上帝为以色列人立下的十条诫命，后为基督教所沿袭，对西方伦理思想影响深远。

道：我们出于科学研究和审美的目的而保护荒野，并最大限度地使生态系统保持多样性。自然的“博物馆”起着实验室的作用，现在无用的物种可能以后会被发现有用。多样性为稳定性提供了保证，特别是如果我们的判断出了错误，我们选择加以利用的物种过于单一，以致引起环境不稳定的时候。荒野的美能给生活增加一种精神性的东西。“即使只是为了自私的缘故吧，我们也必须保持自然的多样性与和谐……荒野不是一种奢侈品；它是保护人化自然和维持精神健康的必需品。”[11]

但这里的“即使只是”之语表明，这些理由即使是充分的，也算不上终极的。更加深层的、非自私的理由是要尊重“内在于”动、植物区系和自然景观中的性质，“以促进它们的发展”。杜博斯认为困扰着西方文明的，“有一种该谴责的自负，即把自然看做主要是为人类的目的服务的原材料和能量之源”，还有“一种赤裸裸的信仰，认为在管理这个世界中，人类是惟一应该考虑的价值，而其余的自然则可以不加思索地为了人的福利，甚至为人类一时的念头而牺牲掉”。有生态觉悟的人也认为人是将自然人化的动物，但同时对其它物类的价值也保持敏感。事实上，好像有点悖论性的是：人只有在承认自然有一种内在的完整性的前提下，才能发现自己最真正的利益所在。“一种开明的人类中心主义承认，从长远来看，世界的善总是与人类最有意义的善相符。人只有先就自然本身而热爱自然时，才能利用自然来最好地为自己的利益服务。”[12]

这种人类利益与生态系统的利益相符合的观点在环境思想中经常出现。从伦理学上说，这种观点会导致一些混乱，但却有着丰富的潜能。把生态的关注仅仅归结到人类利益，是难以彻底地真正阐明环境思想的道德倾向的。只有认识到这一点，我们才能看出在这种伦理思想中，看问题的方法发生了重大改

23

变。这种改变集中体现于人与自然间再也没有明确的边界，生态学不承认有一个高高在上、与其环境对立的封闭的自我。例如，我们可以听一下保罗·谢泼德怎么说："另一方面，生态学的思考要求的是一种穿越边界的想象力。从生态学看，皮肤的表面有如池溏的水面或森林的土壤，与其说是一种坚硬的外壳，不如说是一种柔和的、允许相互渗透的界面。根据这种生态学的思考，把人看做自然景观的一部分，是使人显得高贵而博大，而非受到威胁，因为自然的美丽与复杂性跟我们是连续的。"[13]这样，人类的血管系统既包括动脉、静脉，又包括河流、海洋和空气流动；清除一堆垃圾与补好一个牙洞没有实质上的差异。自我通过新陈代谢与生态系统相互渗透（至少从隐喻的意义上说），世界与我成为一体了。

面对这样一种思想，要把一切生态伦理都理解为变相的人类利益的努力注定是要失败的，因为这种思想让自我扩展进入系统，自我与系统的利益就融汇到一起了。从一个有限的视角，可以说人们是为了使人类的利益最大化而致力于促进系统的善，但这里已很难说后者仅仅是前者的手段，因为二者差不多是同一回事，只是我们对之作了不同的描述。我们都熟悉利己主义，有两个人、三个人、四个人的利己主义，以及家族和宗族的利己主义。但这里我们有的是整个系统的利己主义，正如"生态学"的词源学意义所见证的：地球是我们的家。① 在这样一种全球性的共同体中，利己主义和利他主义已融汇一处；或者应该说，利己主义已转变成了生态主义［ecoism，这

① "生态学"在英文中作 ecology，其中 eco－ 源于希腊词根 oikos，意为"家"，而 －logy 与 logic（逻辑）均源于希腊语的 logos，意为"词"、"话语"，引申义有"……的科学"等。

是作者仿利己主义（egoism）造的字形相近的一个词]。把系统的利益作为促进人类利益的一种手段来进行宣扬（例如，在向工业界和国会议员的呼吁中作宣扬），这只是基于一种有限的认识。从修辞效果或实用的角度考虑，我们也许可以把人类的善作为出发点，但在生态学的指导下我们发现，对人类利益的促进可以重新描述为对生态系统利益的促进。我们传统的义务发生了转型，得到了延伸，变得与生态系统的义务共始终了。

为了阐明这一点，让我们考察一下这样一种观点：生物环境的复杂性是与人类生命的丰富性密切相关的。说生态系统的稳定与完整是其变动性和多样性的一个函数，这是已得到公认的一点；而我们又经常观察到，复杂的生命形式只有在复杂的环境中才能演化出来。因此，人类的进化只有在众多环境（海洋的、树林的、草原的、热带的、温带的甚至极地的环境）的刺激下才有可能。即使当人类生活在远离其中的某些环境时，这些环境对于支撑人类生命也还在起作用。如果没有海洋、森林和草原的话，人类生命将会受到威胁。所以，人类复杂的生命是环境复杂性的一种产物，也以环境的复杂性为其支撑。

这种复杂性并非仅是生物性的，而且也是精神和文化方面的。人类心智最大限度的发展依赖于环境的繁富。基于此，谢泼德雄辩地向我们介绍《颠覆性的科学》的“普遍性智慧”：

> 内在的复杂性，如灵长目动物头脑的复杂性，是自然的复杂性的一种延伸，可以用动、植物的多样性和神经细胞的多样性（此二者互为对方的有机延伸）来加以衡量。物种的繁富作为完善的大脑得以进化（因为它要应付一个复杂的世界）的背景，并非只是

24

> 过去如此，人类的到来并非像到了一个城市走下火车站一样，而是在持续地到达[①]……对于人类生态学来说，这种认为自然的复杂性与人类复杂性之间成相反相成关系的思想是核心的。人是自然创造的秩序的一个实例，但这秩序同样也体现为物种与生境的繁多，体现为自然景观（包括繁茂和萧条的景观）的丰富。就是沙漠和冻原也增加了地球的丰富性……这样推论，则这种多姿多彩如果被削减，那就是人受到了肢解。如果我们把所有“荒芜”地带（如沙漠、河口湾、冻原、冰野、湿地、大平原和沼泽）都变成耕地和城市的话，那将是使生命更加贫乏而非更加丰富；这不仅在生态的意义上如此，在美学的意义上也如此。[14]

山对人的影响，既有物理方面的也有心理方面的。如果去掉空中的鹰，我们会遭受一种精神上的损失；对应于每一种自然景观，都有一种人的内在的心境——精神和环境的视界是交互作用的。

以上说法可以用来支持为人类利益而保护生态系统的观点，但同时很奇妙的，是它又改造了这种观点，因为在这里，“自我”已被延伸，被从生态系统的视角作了重新界定。我们在丰富的生态系统中看到的人类福利，已不再是人类中心主义定义的人类福利，人们判断生态系统为“好”或“坏”，已不再是从人类中心的短见出发，而是从一个扩大了的视野来加以

---

① 指人类之成为人不是在某一短的时间内一次性完成的，而是一个长期的、一直在持续的过程。

判断。在这个大视野中，其它物种的完整使得人类的生命更加丰富。这里的道德态势，能使我们想到一些我们更熟悉的（但往往也是还没有定论的）伦理学的主题：自我利益和仁慈并非一定不能兼容，特别是当人们能从人的福利得到一种满足之时；把伦理学关注的对象本身作为一种目的能使人高尚；尊重他人的完整，能使自己的完整得到加强；等等。

3．这种环境伦理有一些局限，也会进一步发展；要对其作一种合理的评价，得对这两方面都有所认识。作为一种部分的伦理之源，它不是要取代还在发挥正常功能的社会与人际伦理准则，而是要将一个一度被视为无内在价值、只视对人类如何便利而加以管理的领域引入伦理思考的范围，这个新的伦理参数不是绝对的，而只是相对于传统的伦理尺度而言的。这种伦理学领域的扩展将加大价值冲突，因为人类的善现在得与环境的善共存了。在具体实施过程中，这将需要一种新的决疑法。[①] 虽说人类与生态系统的利益总体上是互相支持的，但个体之间与群体之间的冲突，生态系统各成员的权利之间的冲突，以及理想与现实之间的差距，都会带来多种多样难以解决的问题。

如果对此伦理作宽松一点的解释，它并不要求我们把生态系统的总体作为偶像来崇拜，而只是要我们将其视为一个复杂的体系，在此体系中包围着个体，对个体有所限制，但并不压制个体。伦理关注的焦点的扩展，不是要从人类转移到生态系统的其他成员，而是从任何一种个体扩展到整个系统。价值有时被个体化，这里则是认为共同体拥有价值。这当然并不是没　25

① 决疑法（casuistry）：伦理学中指应用普遍的伦理原则决定一种行为或道德心之对错的方法。

有前例的，因为我们已把价值赋予国家、民族、教会、托拉斯、公司和社区。这些集合体有价值，是因为它们具有使个体受益的结构。生态系统属于类似的情况，且比上述集合体更符合条件；因为如果我们想一下价值在个体与生态系统间的扩散便会发现，在逻辑上很难说是系统中的价值还是个体中的价值是先在的。

利奥波德和谢泼德并非要冻结现有的生态系统。尽管他们用了“保护主义”的字眼，但他们对生命系统之福利的关注是允许对此系统进行“改造、管理和利用”的。[15]我们并非要把现有的这个生态系统视为所有可能的生态系统中最好的；事实上，很可能人既作为生态系统的一个“公民”，又作为其“国王”，其作用就是要对生态系统进行治理，因为进化过程在创造一个完善的生态系统上迄今也只取得部分的成功。尽管我们尊崇地球，但我们还是可以把它“人化”。这一点是由勒内·杜博斯明确提出来的。[16]这种观点允许我们对天然的自然过程进行干预和做出重新安排。它责成我们对自然加以驯化，因为自然的丰富有一部分就体现为其作为人类生命之支撑的潜能。我们对人类的创造性、发展性、开放性与生机是加以肯定的。

有物种进入和退出大自然的舞台是正常的事；也许自然选择现在对物种的检验就是看它们与人类共存的能力。造山①力与侵蚀力使环境永恒地处于一种流变之中，人类也是完全可以改造他们的环境的。但这种改造应该是对地球生态系统之美丽、完整和稳定的一种补充，而不应该是对它施暴。我们的改造活动得是合理的，是丰富了地球的生态系统的；我们得能够

① 造山（orogeny）：地质学中指山峰形成的过程，主要是由地球板块运动使地壳产生褶皱，发生断层所致。

证明牺牲某些价值是为了更大的价值。因此，所谓“对”，并非维持生态系统的现状，而是保持其美丽、稳定与完整。

“应该”并非总能与“是”相符。然而如前所说，这里有一种基调，根据词源学的意义可以这样描述：它把人类在这个世界看做是“在家里”；人类能接受且珍视他们这美好的大地。对生态系统纯科学的描述证明此系统有中性意义上的“稳定性”。这种描述能为我们将生态系统视为美丽和完整的提供支持。但是，这里也加入了生态学家对其科学发现的一种反应，唤起了意识上的改变。我们之所以能看到从前没看到的完整和美丽，一方面是因为我们对事实有了新的认识（如对相互依存、环境的健康、水循环、种群的律动和反馈回路的认识），另一方面则是因为我们对于什么是美丽与完整的观念有了改变，因为实际的世界与观念的世界是能相互改造的。

这一有关自然的观念的转变及此转变所依据的生态描述的全貌不在本文范围之内，但我们可以对其轴心部分加以概括。在达尔文的进化论提出之后（但可能是出于对他的理论的错误理解），人们认为：世界是经过预先设计的这一观点解体了。虽说有了物竞天择的定律，自然的总体图景却是随机的、偶然的、混乱的、盲目的、粗野的，是一幅“暴力充斥的丑恶的景象”。[17]环境科学通过对后达尔文式的自然“丛林”的重新审视，越来越倾向于将自然中的各种冲突放在一个生命的动态网络中来看。环境科学发现自然的野蛮远不像先前人们想象的那样任意和低效，并建议我们不要仅仅是带着一种敬畏，而也应该带着“爱、尊重与赞美”去看待生态系统。[18]生态学的思想“使我们在自然面前产生无言的惊异和愉快的肯定”。[19]生态模型中还是有着各种对立，但这些对立是相反而相成的。生态系统对自己所支撑的生命也加以阻挠；事实上，环境对生命的阻

26

力能刺激生命向前发展，在这一点上它不亚于环境的助力①所起的作用。一个物种或一个个体生物的完整是依赖于一个场的函数。在这个场中，完整在于捕食与共生、建构与毁灭、升成与降解的交织之中。在后达尔文主义的全盛时期，达罗把地球描绘成宇宙中一个可悲的小疣瘤，[20]明显地不适合于生命，特别是人类生命。而现在，我们却把它看做太空中受到保护的一片绿洲。这个星球呈现的和谐往往有些怪异（难怪我们在自己还未成熟时会误认为它不和谐），但它确实是一种复杂而又微妙的和谐。

人类作为此生态系统内的成员不免会受到环境的压力；然而，在整个生态系统的背景中，人的完整是源自人与自然的交流，并由自然支撑的，因而这种完整要求自然相应地也保持一种完整。近来，自然已不再构成对我们的威胁，除非我们先对它施暴。生态的观点非常彻底地否定了现代文学中的那种把自然视为基本上是没有方向的、无情的、需要人来监管和修复的这样的异化。现代文学的典型的看法是：现代人虽然有巨大的技术力量，却发现自己远离了自然；他的技艺越来越高超，信心却越来越少；他在世界上显得非同凡响，非常高大，却又是漂浮于一个即使不是敌对，也可说是冷漠的宇宙之中。人类的世界往好处说是一个巨大的加油站，往坏处说则简直是一座监狱，或者是一片“虚无”。但用生态眼光看世界的人完全不是这样的：他们带着一种尊崇来面对一个其价值为自己所认同的

① “环境的助力”系译自 environmental conductivity（本书其他一些地方出现的 environmental conductance 与此同义，亦译作“环境的助力”），“环境的阻力”系译自 envrionmental resistance。这是作者仿照电学中的 resistance（电阻）与 conductance（传导力）这对相对的概念而造的一对词组。此外，作者在有些地方用的 conductance/resistance of Nature 将译作“自然的助力/阻力”。

共同体，从而再一次找到了自己的家园。颇为令人惊异的是，这种新的情绪是在对太空探索的反应上最集中地体现出来的：宇航员摄下的生动的地球照片与宇航员在太空中时对地球的思乡情绪，都使我们重又产生了一种对地球这一"宇宙船"的爱和要致力于与它达成和解的决心。

我们肯定不会把自然事件的每个具体细节都说成是促进生态系统的健康的，因此我们不能把我们提倡的伦理简化成对自然不加考虑的接受。我们并非生活在伊甸园里。然而，随着生态学的进步，我们越来越多地看到自然所有的稳定、美丽和完整，从而不愿总是对自然的秩序进行预先判断，而也愿意开放我们的观念以接受自然对它们的改造。但支配着我们关于自然的观念的进化问题在技术上是一个不同的问题：我们对现存生态系统的价值的判断，必须独立于它的起源，否则我们将陷人起源谬误（genetic fallacy）。一个人应有的权利得根据他自己是什么，而不管他的祖先是谁；同样，很有可能是一个非常不体面的进化过程造就了现在我们可以为之高兴的生态系统。凡熟悉古生物学的人都不会说生物进化的进程是绝对可靠地、没出任何差错地朝向一个最为美丽和稳定的生态系统的。然而，许多生态机制也在进化中起作用，所以生态的重新评价给我们指出：下一个阶段该是对进化过程的重新描述。在作这个新的描述时，我们得重新想一下：进化的历史是充满了摸索、斗争、基因突变、自然选择、随机过程和统计性的运动，[1] 但就其整个过程看，是否还是有着足够的方向性，使我们可以认为它是在不断地丰富生态系统呢？化石记录的全是毁灭。我们看这些

27

[1] 统计性的运动（statistical movement）：指在个体层次上有很大的随机性、在由较大数目的个体组成的集体的层次上才呈现一定规律的变化过程。

记录时，先是会产生一种恐惧；但另一方面，正是从这大量的毁灭中产生出了一个完整的生态系统。如果接受了这个事实，我们将会有一种更强的生态伦理信念，因为这样的话，要人们将生态系统的卓异最大化的指令就是要我们使自己的行动跟宇宙运行的方式相吻合。如果能把"对"跟自然的过程相联系，那我们就终于确立起了一种真正的自然主义的伦理。

从一门新的科学推出一种新的世界观可能有很大的危险，这在科学思想史上是很明显的。但应该作这种推论时而不作，危险就更大。虽然我们还不能很好地解释我们是用什么逻辑得出我们的价值的，但有一点似乎是不能否定的，即我们在很大程度上是根据我们关于自己生活于其中的宇宙的观念而形成这些价值的。科学通过对宇宙性质的重新评价而颠覆既有的价值，这在我们之前已进行了几个世纪了。要证明这一点，我们只需举出哥白尼和牛顿，加之我们最近都还生活在达尔文的阴影里这一事实。生态革命在改变我们的观念上的作用，不亚于前面这些科学革命；谁也不能否认它正在将一个新的世界图景显示给我们。

其实，达尔文的思想常常是比对他的理论进行诠释的人所说的要丰富。在《人类的世系》中，他追述了人类最高贵的属性——道德意识——的自然史。他说道："人的道德标准是向越来越高的水平发展的。"最初，人们都各自关注自己的利益。良知的增长是人的"社会性本能和同情心"的对象不断扩展的过程。这首先是扩展到家庭和部落；后来，人"越来越顾及到同胞的福利，而且还顾及到他们的幸福"；再后来，"人的同情心变得更加敏感，而且扩展到更广的范围，扩展到所有种族的人，扩展到低能者、伤残者及社会上其他无用的成员；最终又扩展到比他低级的动物……。"[21]那么，在动物之后，我们是否

可以把植物、陆地景观、海上景观和生态系统也加入我们伦理关怀的范围之内呢？如果我们的良知能演进到能包容整个生态系统，那一定会是非常高尚的。如果这样的话，那么可以说利奥波德就在达尔文的视界里。出于必要的实用性考虑，对生态道德之探索的大部分可能都将是派生意义上的、保守的，因为这样的思路是我们较为熟悉的。这样做我们可以把伦理学、科学和人类利益混在一起而置于我们逻辑的控制之下。但我们认为生态伦理学的前沿是超越了派生意义上的生态伦理的，是一种根本意义上的再评价。在此再评价中，作为伦理学之创造性的反映，良知必须向前进化。其所需经过的地形在很大程度上尚未经勘察，要穿越它需要一个由胆大而谨慎的科学家和伦理学家组成的共同体来共同努力，既勘定生态系统，也厘定适用于它的伦理规则。

也许，无论我们的伦理是在派生意义还是根本意义上是一种生态伦理，其用于实际中效果都是相同的。然而，将此伦理视为根本意义上的生态伦理对我有强烈的吸引力，所以，只要能够，我就赞成让它成为这样的伦理。人们走向派生意义上的生态伦理还可能是迫于对他们周围这个世界的恐惧，但他们走向根本意义上的生态伦理只能是出于对自然的爱。

注 释

28

本文亦发表于 Donald Scherer and Thomas Attig, eds., Ethics and the Environment (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice - Hall, Inc., 1973) 及 Martin Wachs, ed., Ethics in Planning (New Brunswick, N. J.: Center for Urban Policy Research, Rutgers University, 1985). 对本文的评论见：William K. Frankena, "" Ethics and the Environment" 与 K. E. Goodpaster, "From Egoism to Environmentalism"，二者均载于 K. E. Goodpaster and K. M. Sayre, eds., Ethics and

Problems of the 21st Century (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1979), 分别见 pp. 3–20 与 pp. 21–35; Don E. Marietta, Jr., "The Interrelationship of Ecological Science and Environmental Ethics", Environmental Ethics 1 (1979): 195–207; William T. Blackstone, "The Search for an Environmental Ethics", 见 Tom Regan, ed., Matters of Life and Death, New Introductory Essays in Moral Philosophy (New York: Random House, 1980), pp. 299–355; Robin Attfield, The Ethics of Environmental Concern (New York: Columbia University Press, 1983), chapters 8–10; J. Baird Callicott, "Non–Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics", American Philosophical Quarterly 21 (1984): 299–309。

1. Robert Disch, ed., The Ecological Conscience: Values for Survival (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice–Hall, Inc., 1970).

2. Paul Shepard and Daniel McKinley, eds., The Subversive Science (Boston: Houghton Mifflin Co., 1969).

3. Ian L. McHarg, " Values, Process, and Form," 见 Disch, Ecological Conscience, p. 21.

4. Roger Revelle and Hans H. Landsberg, eds., America's Changing Environment (Boston: Beacon Press, 1970), p. xxii.

5. Shepard and McKinley, Subversive Science, p. 401.

6. Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons," Science 162 (1968): 1243–48, 此处引文见 p. 1243.

7. Thomas B. Colwell, Jr., "The Balance of Nature: A Ground for Human Values," Main Currents in Modern Thought 26, no. 2 (Nov. – Dec. 1969): 46–52, 此处引文见 p. 50.

8. Aldo Leopold, "The Land Ethic," in A Sand County Almanac (New York: Oxford University Press, 1949), pp. 201–26, 此处引文见 p. 224–25. [该书汉译见奥尔多·列奥波德《沙乡年鉴》(侯文蕙译), 吉林人民出版社]

9. Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico–Philosophicus, trans. D. F. Pears and B. F. McGuiness (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), 6: 421, 522.

［该书汉译见维特根斯坦《逻辑哲学论》（陈启伟译）］

10. Leopold, "Land Ethic," p. 211.

11. René Dubos, A God Within (New York: Charles Scribner's Sons, 1972), pp. 166–67.

12. Ibid., pp. 40–41, 45.

13. Shepard，见 Shepard and McKinley, Subversive Science, p. 2.

14. Ibid., pp. 4–5.

15. Leopold, "Land Ethic," p. 204.

16. Dubos, God Within, chap. 8.

17. John Stuart Mill, "Nature," 见 Collected Works (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10: 398.［该文汉译见吴国盛主编《自然哲学》第2辑（中国社会科学出版社，1996）中的密尔《论自然》（鲁旭东译）］这话能概括密尔对自然的评价。

18. Leopold, "Land Ethic," p. 223.

19. Shepard，见 Shepard and McKinley, Subversive Science, p. 10.

20. Clarence Darrow, The Story of My Life (New York: Charles Scribner's Sons, 1932). p. 417.

21. Charles Darwin, The Descent of Man，新版 (New York: D. Appleton & Co., 1895), pp. 124–25.

第二章　我们能否和应否遵循自然？*

“自然最有智慧”② 是巴里·康芒纳提出的生态学第三定律。从他将此定律与前两个定律（“事物皆互相关联”和“物质不灭，只会进入循环”1）相并列这一点可以看出，康芒纳是很严肃地提出这一点的。但令人费解的是，这第三定律是规范性的。即这个定律不仅是对自然的运作的描述，还对自然的运作作了评价，暗示我们应该遵循自然。对于康芒纳来说，这种遵循自然可能在一般情况下更多地是出于精明，而非出于道德的考虑。但对于别人（其实对康芒纳也可能是一样的），自然最深层的指令就涉及到伦理的层次。拉德克利夫·斯奎厄里士在对罗宾逊·杰弗斯③ 进行评论时曾说：“杰弗斯毕生的工作，

---

* 本文原发表于 Environmental Ethics 1（1979）：7～30，经许可收入本书。汉译见巴里·康芒纳《封闭的循环》（侯文蕙译），吉林人民出版社。

② “自然最有智慧”：译自 Nature knows best。此译法乃经询问作者而定。

③ 罗宾逊·杰弗斯（Robinson Jeffers，1887～1962）：美国诗人，通过写诗颂赞自然，并规劝人们多想想自己在自然中的根及自己与自然的关系。

就是用自然智慧与严肃的教训，引导人们走向道德。”[2]

但是，有人提出了异议。美国哈佛大学自然资源和生态学教授弗雷德里克·E·史密斯就曾悲叹：我们已经有太长时间把“自然母亲”看做“敏感的、高效的、有目的性而又威力巨大的”。这样的自然并不存在；自然是悬浮无定的。“在这个世界系统中没有什么目标，这就是为什么‘自然母亲’这个概念很危险。说到底，没有任何东西在为地球这艘船导航。”[3] 按照这种观点，我们当然就不必遵循自然了；相反，倒是必须由我们来控制这漫无目标的生态系统。同样地，如果说史密斯对这一问题的考虑更多的是出于精明而非出于道德的话，先于史密斯的另一位哈佛大学教授威廉·詹姆斯就强烈地表示过自然在道德上是漠然的。他造出一个令人难忘的词组，号召我们对非道德的自然进行“在道德上等价于战争”的抵抗：

> 我们所看到的自然处处都是可塑的和漠然的，其道德取向是多重的……而非单一的。我们绝不需要向这样一个妓女付出忠诚；对于整体的她，我们无法建立起道德的交流；而与她的各个组成部分，我们则可以自由地打交道，对不同的部分是遵从还是毁灭，都由我们选择。除需要精明地对待她的一些特点以达到我们自己的目的而外，我们不用遵循任何原则。[4]

了解哲学史的人会觉察到，有关环境的争论是跟伦理学中关于自然的一个长期悬而未决的问题联系起来了，并认识到我们之前的哲学家也常常是像我们现在这样分成两大阵营，一派坚持认为人类的道德行为和价值评判行为从根本上与我们的环境是不连续的；另一派则在这里看到连续性。约翰·斯图尔特·密尔 31

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

属于前一种范式："遵奉自然跟对与错根本没有任何关系。"[5] 拉尔夫·沃尔多·爱默生① 则代表后一种观点："所谓'对'，就是遵从人类所知道的自然的规律。"[6] 有时，以往争论过的问题，会由于新的洞见和发现而激发出新观点。鉴于近来我们有了生态学的觉悟，对于"我们能否和应否遵循自然"的问题，我们是不是能有一些新的看法呢?

这里的困惑有相当大一部分是由于我们对"自然"一词的用法，因此有必要对这个词进行语义分析。然而，这样做还不是对该问题的充分解答。对这个问题的探究，最终将转移到人们对价值的感受上，转移到我们在多大程度上能确定我们所谈论的自然环境的价值这个问题上。在此，我们将试图理清"遵循自然"这个词组的概念，在有限的但却很关键的一些方面概括出我们在何种意义上能够且应该遵循自然。在英语中，"自然"是不可或缺的一个词，极少有哪个词的含义像它那样丰富多彩。在这一点上，如同自由、善、权利、美、真理、上帝、祖国、民主、教会等词一样，由于其意义重大，我们的整个生活在很大程度上都是以它们为轴心进行的，以至于我们通常是将它们大写。这样的词要求我们做出道德的反应。我们不能一下子就用完全逻辑的眼光来看待它们，而只能一点一点地来，总是从自己切身的感性经验出发，来进行推论。首先，我们将于前景中把"遵循自然"作为逻辑讨论的焦点；随后，作为背景，我们只能够邀请读者来分享我们的道德直觉。亚里士多德曾经说过，在伦理问题上，"判断依赖于感觉"。[7]

自然包括任何的存在，是一切存在的总和。在这个宇观层

---

① 爱默生（Ralph Waldo Emerson，1803～1882）：美国哲学家、诗人，1832～1833 年到欧洲旅行，深受德国浪漫主义运动思潮的影响。

次上，自然的意义非常不好把握。即使单看“自然”的物理宇宙的意义（此意义可回溯到希腊语中的 physis），也还是太空泛，也过于简单。如果我们用“自然”来指我们复杂的地表生态圈层——一个依赖于整个地球的物质循环的生物圈的话，那么就达到了我们需要阐释的自然的意义（而且这也与 physis 的意义相吻合）。在最广泛的意义上，自然是指一切服从自然规律的事物，而这也包括天体自然。如果以这种方式使用自然一词的话，就只有超自然的领域——假设这样的领域存在的话——能与自然相对。但是，我们还是把自然一词限制在地球范围内，而不是在宇观层次上。我们通常使用的自然一词，就仍然保存着源于拉丁词根“natus”的意义，即产生生命的系统。这个意义在希腊语的 physis 中也同样存在。没有人会主张我们遵循物理和化学的自然，或者说死的自然。说遵循自然时，总是指那充满生机的进化和生态运动。是指那个我们大写为 Nature 的、有时还拟人化为“母亲”的自然。

根据目前人类知识的状况，我们还不能估计出像我们星球上这种产生生命的母亲自然在整个宇宙中是多还是少。也许，无论是在哪里，只要自然有适当的机会进行自我组织，这样的自然就会出现。如果是这样的话，这将告诉我们大量有关自然 32 发展趋势的信息。但是，也有可能地球上的这种生机只是宇宙中那耗散一切的熵流中偶然泛起的一个漩涡。化学元素对任何生物圈都是最基本的。尽管宇宙间的一切化学元素（除最轻的而外）似乎都得在恒星的熔炉中铸成，但我们在天体自然对我们地球生态系统的贡献上还知之甚少。我们在物理与化学知识的基础上概括出了许多有关宇宙自然的结论，但却不大愿意用生物学也去作这样的概括，因为我们不想凭地球这个仅知的案例去推想整个宇宙自然。进一步说，天体自然虽说有其深奥与

神秘的一面，但同时也很简单。我们熟悉的地球上的自然反而有着很复杂的组织。因此，我们现在只讨论自然的一个方面，即产生了我们这繁荣的有机共同体的生态自然。

下面，我们区分遵循自然可以有的七种意义。首先，从一般意义上论起，有绝对意义、人为意义和相对意义上的遵循自然，然后从更加具体的意义上，可以有四种特定的相对意义，即自动平衡意义、道德效仿意义、价值论意义和接受自然指导意义。在下面的讨论中，我们试图就每一种意义来回答我们的基本问题：我们能否和应否遵循自然。

在绝对的意义上遵循自然

从最广泛的、基本的意义上讲，凡主动或被动地按照自然规律运行的事物都是遵循自然的。在此有人会问：我们是说人类的行为在遵循自然，还是说人类行为应该遵循自然规律？人类在进化的自然中出现是很晚近的事，但又伴随着对自然急速的破坏。这使得我们要问：人是不是一种超常规的物种，可以超然于规限自然事件的规律之外？我们的身体里的生物化学机制在很大程度上与其他高等动物没什么两样，但就我们理性的意识活动能力，以及我们道德和精神的感受能力看，我们的生命活动并不是靠郊狼和黑猩猩等高等动物很本能地运用的那些机制。这些人类特有的能力，似乎使我们得以从为自然所决定的命运中“解放”出来；我们超越了自然，逃离了自然的控制。

是的，人类在其文化生活中并不完全受制于自然进化的规律。但是，我们立即就可以指出：虽然我们似乎已经超越了自然规律，但在更基本的意义上，我们还是受到这些规律的支

配。如果我们将自然定义为一切物理、化学和生物过程的总和，那么就没有理由不把人类的能动行为也包含在自然之内。人类动物与其它一切动物一样，都受制于迄今已发现的所有的自然规律。尽管我们比其它动物生活在更高的自然组织层次上，且作为理智的能动行为者是没有任何其它动物能够比拟的，但似乎并没有什么生物化学和心理学的规律是我们所能够违背的。然而，要搞清楚能动与因果律之间的逻辑联系——更不用说身与心的联系——颇为不易。但无论如何，有一点是显然的：我们作为能动的行为者作用于世界，靠的是利用自然规律，而不是摆脱自然规律的制约。没有人能违背万有引力定律，也没有人能违背电的、营养的或心理的规律。不管我们愿意还是不愿意，自然规律都在我们身心里起作用。虽说有一些高层次的关于人类意识活动在自然中所起的作用的问题迄今还未解决，人类除了依循自然规律什么也做不了，至于在最基本的自然规律的意义上规劝人们遵循自然是无关宏旨的。

33

在人为的意义上遵循自然

然而，在必须服从自然规律的限制下，人类通过发挥其能动性，还是有一定的选择的。对自然规律，我们必须服从，但有时我们还是可以选择服从的具体方法。还是有一些事是由我们决定的，我们能改变天然自然的过程。这使得我们走向第二种极端。提出这样一个问题：在可以称之为“人为”的意义上，我们是否能够遵循自然。我们感觉到，人类以其意识活动摆脱了自然那种自发的行为。这种感觉似乎暗示了这样一种可能：人类一切的能动行为都是非自然的。这里自然的定义是：除人类能动性而外的一切物理、化学和生物过程的总和。通常

我们说的“事物自然的运行方式”的意义，不是要求我们服从自然规律，而是在相对于“人为的”意义上说到自然。自然的运行是自动的，在有一些主体性的动物那里也只是靠本能进行的；但与自然的运行不同，人是通过设计（计划）来做事情的。在大多数情况下，我们要区分这两类事件并不困难。如果步行穿过树林时偶尔遇到一座小屋，我们知道它不是自然的，而小屋周围的岩石、树和溪流则是自然的。刺嘴莺① 的巢或河狸的颅骨是自然的，而指明通向一个湖的路标，或一只被遗弃的长统靴则是非自然的。这两种事物有着不同的成因，一种只是由某种因果关系而被动地形成的，另一种则是出于某种考虑才被造就的。

按照这种说法，凡是说一个人经过意识活动做了一件事，都是指他对自然自发的运行过程进行了某种干预。在这种意义上，人类一切的行为都是非自然的，因为它们都是人为的。这样，要劝说人们去遵循自然是不可能奏效的。即使我们试图遵循自然，也还是做不到，因为在有意识地去遵循自然之时，我们已经做了非自然的事。[8]

可以说，上面这两种极端——在绝对的意义和人为的意义上遵循自然——各自都非常贴近我们对“自然”一词的某种用法，以至有些人讨论这个问题时到这里就止住了，不能再深入下去。然而，就是密尔，虽然他在他那篇著名的《自然》一文的开头以这两种极端作为仅有的两种可能，也还是继续长篇大论地在遵循自然的问题上进行探究，似乎遵循自然还是可能的，可以由人们进行抉择的。他这样的探究其实不仅仅是基于上述两种“遵循自然”的意义。难道我们就不可以在其他一些

① 刺嘴莺（warbler）：Parulidae 科鸣禽，产于美洲，体小，羽毛多为淡黄色。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

中间的、足够明晰的意义上遵循自然吗?

34

在相对的意义上遵循自然

我们可以在一种相对的意义上遵循自然。尽管我们的活动总是有意识的，但在进入自然时，我们可以选择对自然自发的运行状况持一种接受的态度，或多或少地使我们的行为与自然的运行相连贯。人是能够进行选择的动物，因而在行动时能够选择使自己的行动在多大程度上是自然的，又在多大程度上是人为的。一切人类的能动行为大致都可比喻为船的航行。假如航船没有船长导航，将被推着顺自然的风行驶。如果有了船长，他通过对风帆的不同安排，可以驾船侧风航行，甚至抢风使船转向逆风方向，而他做的一切都得用自然的风。世界上不存在非自然的能量。我们意识活动的能动性只是能改变这些自然力作用的方向，这当中人类活动对自然的干预才是我们所谓的"非自然"。不过，干预自然免不了在不同程度上造成对自然的破坏，但当我们承认了人类干预自然既有自然的一面，又有不自然的一面时，我们便可以进一步认识到人类的活动有一个很广的范围，其中有的活动较为自然，而另外一些活动则较为不自然。

从人为的意义上说，父母对生育进行计划是非自然的，然而结婚、交媾和养育孩子都是符合自然规律的。在这两者之间，人们争论人为的避孕措施到底在多大程度上是自然的，又在多大程度上是不自然的。一些道德学家和医疗工作者厌恶较大程度地干预自然过程的方法。同性恋行为与男女间自然的爱相反，是非自然的，"怪异的"；这也是许多人对同性恋进行严厉谴责的原因之一。生孩子是自然的，而医务人员为孩子接生

则不是自然的。在这中间，我们则可以讲自然的生产和较多地借助医学手段的不自然的生产。

美化自然景观的工作都是人为的；而另一方面，美化自然景观又并不违背自然的规律。一些自然景观的美化与当地的自然地形相吻合，并利用了该地自然的植物区系，或是引进与当地植物区系相配的植物种类，这样就可以看作是自然的。然而，如果自然景观的美化是要用推土机削平半座山峰，在上面修起高楼，又以带了伤痕的自然景观为背景，种上人工灌木丛，那就是非自然的了。相对于天然自然而言，一切农业活动都是非自然的，但有些农业活动与当地土壤和气候的特点相适应，而另一些农业活动则不然。蓝草[①] 在肯塔基州和中西部生长得很好，而如果一个南方的农场主要种蓝草就显得太傻了。同样道理，有谁会在新英格兰种植棉花呢?[②] 在每个大陆上，都有人在成百万英亩[③] 的土地上进行着非自然的农业活动，致使脆弱的半沙漠生态系统情况紧张，而这关系到千百万人的命运。高度人为控制的产业化农业正变得越来越不自然，因为它依赖于各种杂交品种、除草剂、杀虫剂、单品种栽培、工厂化的养鸡，以及在固定的食槽用含激素的饲料使菜牛快速生长的方法。湖有天然的，也有人工的。但同是人工的，一个有相对稳定的边界、岸边茂盛地长着当地植物种系的池塘，就比一个水位降低后露出光秃秃堤岸的水库更为自然。

35 所有的衣服是非自然的，只有裸体主义者才完全地遵循自

---

① 蓝草（bluegrass）：Poa 属植物。在此处是指“肯塔基蓝草”（Kentucky bluegrass，学名 Poa pratensis），土生于欧亚大陆，但被成功地移植于北美。

② 棉花在美国南部种植较多。新英格兰在美国东北部，纬度较高，气候不适于种植棉花。

③ 1英亩约为40.47公亩，或6.07亩。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

然。我们通常不在意衣服的式样和颜色是否与我们的自然环境有某种关系，可如果真有人问到这个问题时，我们可能会说我们更喜欢“自然的外观”。传统的苏格兰方格花呢披衣[①]，简直就像是照着天然的景色制成的，有着一种“大地的色调”。而现代化工纤维产品绚丽的颜色则是非自然的。对于家具，一些人喜欢让它们有“天然的木纹光而”，而不愿用最新色调的杜邦[②] 油料将木纹盖住。我们不会反对在自然保护区修一些供徒步旅行用的小路，但如果有人把公路修到这些保护区，让千百辆汽车开到那里，荒野就被糟蹋了。我们甚至禁止在州际公路沿线挂广告牌，以免乡村受到它们的污染。

有时人们会认为，随着人类修改和修补天然自然的活动日益增加，非自然的程度大体是与人类进步的程度相同的——人类成功地从自然转移到了文化。但是，生态学观点使得我们怀疑：现代生活与自然环境的关系是否日益处于不良状态，因为我们失去了本应保存的自然价值。在高层建筑里——更不用说在贫民窟里——的大城市生活，以及整天都在没有窗户、配了空调的工厂里工作，这些代表的是一种为塑料制品——从塑料牙齿到塑料盆景——所充斥的人工合成的生活。这种生活方式在养育了我们的大地环境中完全是异质性的。呜呼，我们已经失去了与自然的真正交融，生活成了人为的。

我们多大程度地遵循自然，取决于我们在多大程度上改变我们的环境，取决于我们在多大程度上以一种鉴赏力将环境融人我们的生活方式，取决于我们离自然有多近。但是，我们进

---

① 方格花呢披衣（plaid）：苏格兰高地人传统的民族服装。

② 杜邦（The Du Pont's）：指 E.I.Du Pont，美国化工业最大的垄断组织，生产过很多自然中不存在的色彩鲜艳的颜料，用于给纺织品染色和配制油漆。

入文化的生活不也是自然的吗？想想我们的手，每只手都是由灵巧的四个手指和一个与它们相对的拇指构成。与这种手同源的结构，可以回溯到灵长目动物，甚至回溯到鸟类和爬行动物。再想想在进化过程中，我们的大脑如何发展出语言能力；额骨如何从咬食功能解放出来，被用于说话；还有我们的眼睛如何从头的两侧移向前部，从而使双眼视线能汇集到我们的双手。脑与手的进化，使我们能成为这个世界中有意识的行动者。对于我们有意识地利用这些自然给我们的装备，我们应该怎么看呢？难道得说我们的行动是非自然的吗？可我们这样行动，实在并不比我们使用自己的眼睛和耳朵更不自然。然而，我们是把脑和手用来干什么呢？是遵循自然呢？还是构建与自然对立的文化？抑或我们可以对两者都进行追求？

带着这些的问题，接下来我们将考察“遵循自然”的四种特殊的相对意义。

在自动平衡的意义上遵循自然

生态危机把我们引向可称之为自动平衡意义上的“遵循自然”：“你们不应该扰乱生态系统的稳定。”这里人类的生存和福利取决于我们遵循自然，但这是在一种非常基本的和原初的意义上遵循自然，以至于我们怀疑这可能会具有道德性。人类36的行为，可以从最小的程度到最大的程度上破坏自然的循环。在人类的原始状态下，人类对自然的干预只是局部性的，对环境的影响也是微不足道的。但进入技术化时代的人类却有足够的能力使自然环境发生大规模的改变。一部分出于无知，一部分由于不稳定的、无计划的社会增长，我们笨拙地、错误地使用了这些能力；但有相当大一部分是由于我们对抗性地拒绝参

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

与环境，拒不接受环境和不主动适应环境。我们以环境的叛逆者的姿态来开发自然，对自然进行剥夺，结果却使我们不能适应自然。这样，我们现代人的行为就成了非自然的。

生态学使我们意识到这些非自然的行为。自然系统是动态波动着的，且有时这种波动会很剧烈；但同时自然系统中又有着一种固有的恢复力。然而，人为的干扰，可能会把自然系统推到其恢复能力的极限而导致其崩溃。通常，如果一个物种与其周围的环境过于不适应，那么，该物种就会灭绝，而生态系统则会延续下去。人类现在的行为却可能将生态系统推向崩溃，使差不多所有的物种都毁灭。这种危险在数百种土壤、水、空气相互作用的实例中表现得特别明显。超音速喷气式飞机和烟雾剂的金属容器会给臭氧层带来什么影响？那么多的DDT和锶$_{90}$都散发到哪里去了？来自火力发电站和原子能电站的污染物，都转变成什么了呢？我们一使用化学制品，就完全非自然地将它们大量抛洒，任由汽油里的铅、杀虫剂中的砷、蓄电池中的汞以及化肥中的氮扩散到各种地方，这样造成的环境恶化的程度，比大多数人想象的都要大。更为严重的是，我们使用的化学制品中有很大一部分对环境来说是异物，不能被生物降解，或即使能被降解也是极其缓慢的。在这个意义上，它们不能进入自然的物质循环，因而是非自然的。在地下形成的每一块岩石，在地表都能够被侵蚀；每种由生物有机合成的化合物，总有一种酶能消化它，如此等等。可是，我们的人工制品却会充塞自然系统。呜呼！不仅我们的技术，而且我们这整个以牟利为目的的、资本主义的工业体系可能都是非自然的，因为它极尽欺骗之能事，对环境负了很多债，使自然的自动平衡一步步地被破坏掉了。

那么，我们应该按照自然的要求去做吗？人类是惟一能够

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

有意识地进行选择的动物。正是这种能力使我们能宰制自然，而且随着科学的发展，这种宰制越发表现得突出。这种宰制自然的能力的确是一种解放，使我们不再必须服从自然；但是，如果要想使人类这种能力永续下去，那么，这种解放就还得包含与自然保持亲密的关系。我们不能摆脱自然的限制，就如同我们不能脱离人性的限制，如同我们的精神不能摆脱身体的限制一样。不过，我们越来越能够将这一切置于我们意识的控制之下。技术并不能把我们从对自然的依存中解脱出来，而只是转变了这种依存的方式和特性：它使我们从某些对自然的依存中解脱出来，但是马上又建立起一些新的依存关系。树可以伸到土壤上面，但它往上长得越高，它的根在土壤中就要扎得越深。一方面，我们被迫回到我们最初就看到的一点：人类永远不能够摆脱自然规律的制约，而且无论愿意不愿意都得服从它们。只在一种意义上我们可以违背自然规律，那就是我们可以忽视它们，而不顾这样做对我们的福利会造成什么影响。我们 37 甚至可以说，任何生物，如果其行为方式会受到自然规律的惩罚，那它的行为就是非自然的。在这种情况下，这种非自然的生物不久就会灭绝。

另一方面，我们不能忘记我们当初看到的第二点，即一切人类的行动都是非自然的。根据这种观点，我们通过成功的行动能扩大自己有意识地进行选择的范围，从而使自己免于必须遵循自然，或者说免于必须服从我们的选择范围十分狭小的自然的约束。在自动平衡意义上遵循自然，必须定位于这两个极端之间。我们需要考虑的重点是：在我们有意识的选择中，有些会有助于生态系统的稳定及我们与生态系统之关系的稳定，而另一些选择则将产生相反的效果。在这个意义上，说我们可以选择遵循或不遵循自然，以及说我们既能够遵循也应该遵循

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

自然，都是完全可以的。遵循自然就意味着选择一条顺应自然的道路，使我们能利用自然规律来增进我们的福祉。

有人可能会反对说：这里遵循自然的劝告已微妙地转变成了要我们研究自然的命令，而研究自然是任何一个理智的人都不会反对的。根据这种反对意见，研究自然与遵循自然没有任何关系；相反，研究自然的目的就是为了修整自然：通过研究，我们能够懂得可以对自然作多大改变而不至受自然的惩罚，从而使自己不必顺应自然的自发运行过程。这种反对意见有一定的说服力，但其眼光太狭窄了，因为我们通过研究自然，只能是控制自然的某些部分。这些部分，总是处于更大的图景中的。在这幅更大的自然图景中，我们总是发现自己有机的、与大地联系的根基及自然的各种给定的条件。对于这些，我们必须得顺从，并以此为基础进行自己的活动。我们研究癌症是为了根治它，研究糖尿病是为了修复胰岛素生产的失调这样一个自然过程；但我们研究健康的规律却是为了遵循这些规律。我们研究洪水的起因，目的是预防洪水；但我们研究生态系统健全的规律，却是为了遵循这些规律。研究自然的人能发现一些他们可以改变的东西，但他们也发现一些更大的自然过程，是人们必须遵循的。这个道理不仅在我们没有选择余地的这种较强的意义上适用，也可以在一种较弱的意义（即我们能明智地选择使自己适应于自然运行的范式这种意义）上适用。在这个较弱的意义上，我们研究自然最终是为了遵循自然。

但这种对自然的遵循有没有道德的因素呢？这里有要我们确定与地球生态整体健康相适应的生活方式的命令，而我们在很多方面可以使道德跟这一命令结合起来。如果超音速飞机能破坏大气中的臭氧保护层的话，那么坚持要驾驶喷气式飞机在高空以超音速飞行的人就是对其他人做了不道德的事。同样，

农场主为了获取短期的高收成而坚持施放不能被降解的农药，从而造成长远的土壤污染，也是不道德的。但在这些事情上，人们常常将道德的目的（尊重其他人的福利）孤立出来，而将自然的手段（遵循生态系统的限制）视为非道德的。[9] 如此，我们就会被迫得出这样的结论：遵循自然的行为就其本身来说，并没有什么道德意义；我们与自然的关系总是技术性或工具性的；只有当我们与自然的交流涉及人与人之间的关系时，才呈现出道德的因素。我们与自然不能确立道德的关系，而只能与其他的人确立这种关系。如果不是有我们及其他旅行者在同乘一艘船的话，修理这艘船或将它弄沉都说不上道德或不道德。我们得出了在自动平衡意义上我们既能够且应该遵循自然的观念，却发现它只具有作为道德的基础或前道德的意义，因为这种遵循自然的道德因素，可以被分离出来并归结到其他地方。

在道德效仿的意义上遵循自然

要提出我们应该在道德效仿的意义上遵循自然很困难，因为我们通常都把自然判断为非伦理性的或无伦理性的（而具体是非伦理还是无伦理性的，在这问题上我们总是摇摆不定）。我们称自然是非伦理性的，是因为我们认为道德仅在人类中表现出来，而没有、也从来没有在自然的舞台上出现。人类的行为可以是道德的或不道德的，但是自然的“行为”（假设能用这样的词的话）纯粹是非道德的。在自然母亲那里没有与人性中的道德维度相对应的东西。一种存在，只有当它有自由意识，当有些事是由它决定时，它才可能具有道德性。而自然中除了人就没有什么别的事物有足够的心智使之能称得上具有道

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

德性。对其他的生物，自然母亲只是逐渐使它们的生命按已编好的遗传程序展现出来（如让种子发芽），而这些生物只是被动地对其环境作出反应（如叶片的因风而动）。即使自然中有一些无规律的、非决定性的因素，这些因素也并没有提供什么道德的选择，而仅仅是客观地发生了而已。生物过程和进化过程并不比万有引力和电学定律更具有道德性。一件事是否会发生和是否肯定会发生，都与它是否应该发生没有任何关系。从这样一种判断，我们能看到现代人头脑中的一个基本的二分法，即把每项研究都要么归到“是”的领域，要么归到“应该”的领域。对自然的研究，无论是从物理学、生物学还是社会科学进行的研究，都绝不能告诉我们应该发生什么；遵循自然（在这样做是可能且可以由人们选择时）本身绝不是伦理性的。自然不懂得现实的道德维度，它在道德问题上不能告诉我们任何东西。

这一点没有什么问题。自然中除了人没有其他物类能有道德行为。不管是猩猩、蝴蝶、风还是雨，其行为都不具有道德性；自然作为一个整体，其行为也不具有道德性，尽管我们可以将其拟人化为“自然母亲”。我们看不到有任何迹象表明其他物种或自然力的行动是有意识地从各种可能中选择最道德的行动。假如有人提出我们应该像基督教“仿效耶稣”或佛教徒仿效佛陀[①] 那样在一种伦理的意义上遵循自然，那么，他无疑已走上了歧途，真可谓是让瞎子给瞎子领路。这样的人忽略了有意识的道德行为是在人类这里突现出来的，而不管在鸟类那里还是在田鼠那里都绝无前例。在这个意义上，密尔坚持认为服从自然跟对与错没有任何关系无疑是正确的。诸如“为人

① “遵循”在英文中为 follow，该词也有“仿效”之义。

39 应该信守诺言”，“要讲实话”，“对待别人要像你希望别人对你那样”，“不要造成不必要的痛苦”这些我们所熟悉的道德信条，都不可能从自然那里导出。没有自然的诫命来作为我们的“十诫”的支撑；即使“十诫”所代表的道德大略与自然通过自然选择根植于人性中的道德心相吻合，自然也根本不能告诉我们在这方面应该怎样采取道德的行为。

但是，问题到这里并没有完结，因为自然中还是有可能存在某种或某些种善，是我们在道义上应该遵从的，虽然这些善并非由自然有意识的选择（如我们的道德行为所必须做的那种选择）所产生的。当问题以这种形式提出时，解答要困难得多。由于自然没有道德的主体性，而人与人之间的关系显然是道德性的，人们一直都趋于认为我们与自然的关系没有什么道德性。人们也很容易下结论说，道德不是“自然”的，而是属于我们“超越于自然”的人性。但是，即使承认了道德是伴随着人类的出现而由非道德的自然中突现出来的，也仍然没有解决我们的问题：有道德性的人是否应该遵循自然？

我们一提出自然中的善的问题，马上就得面对这样一个相反的声音：自然的运行是坏的，如果我们遵循它的话，就是不道德的。自然极为鲁莽地运行着，对生命不仅是漠然不顾，还导致了毫无意义的残忍，这与我们的道德情感完全相悖。生命是靠着不断的斗争才得以从自然的创造物中向上发展，且大多数生命不久就被淘汰了。只有少数的“幸运”者能长到成熟，却又面临着更长久的痛苦，且最终还是在疾病和死亡的压迫下崩溃。为了让一颗橡树、一只蚱蜢、一条小鲤鱼、一只兔子得以存活，自然是以怎样的一种漠然屠杀了一万粒橡子、一千只蚱蜢、一百条小鲤鱼或十多只兔子啊！自然中的生物刚一发芽、孵化或出生，就立即遭到进攻。生命存在于毫不缓解的压

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

力之下，或迟或早，或快或慢，无常的自然产生了生命，直至把它毁灭，痛苦才算最后结束。从自然那里我们指望得到的就是灾难。我们注定要靠攻击其他的生命来维持自己的生命。自然是血淋淋的杀场；她只允许生命在痛苦中存在。这个世界最基本的真理就是佛教徒所谓的“苦谛”。[①] 读到密尔的《自然》一文，恐怕很少有人不会觉得自己想要遵循自然的热忱被浇上一盆凉水。密尔这样写道：

> 可以毫不夸张地说，我们用绞刑和监禁来惩罚做了某些事的人，但这些事中的几乎每一件都是自然的家常便饭。自然以尖桩将人刺死；让人摔得四分五裂，有如受了车裂；把人抛到荒野中，让野兽吞食；把人烧死；用石头把他们砸死，就像最早的基督徒中的殉难者那样；让他们挨饿、受冻；用她呼出的毒气或快或慢地把人熏死。此外还有几百种可怕的致人死的方法，是内比斯或多米提安[②] 独出心裁的残酷也比不过的，……一场飓风能毁掉花了一个季度才长成的庄稼；一群蝗虫或一场洪水能将一个地区化为废墟。……简言之，最坏的人犯下的危害生命或财产的

---

① 苦谛（duhkha）：佛教的基础教义中有“四谛”（四条真理），即苦、集、灭、道。

② 内比斯（Nabis,？～前192）：古希腊斯巴达（Sparta）僭主，前207～前192年在位。以武力夺取政权后进行改革，驱逐贵族、取消贫民债务、解放奴隶，招致贵族的敌视，在西方传统上被视为暴君的代表。多米提安（Titus Flavius Domitian，51～96）：古罗马皇帝，81～96年在位。在位时加强个人专制、打击显贵，对当时新兴的基督教多有迫害，被基督徒称为“尼禄第二”（尼禄亦古罗马皇帝，以暴虐著称）。

每一种罪行，自然也都犯了，而且是在更大的范围内犯的。[10]

40　在19世纪，达尔文关于自然的范式为密尔的范式提供了强有力的支持。在达尔文的范式中，自然成了地狱般的丛林，在那里只有最适者才能生存，而且也只是勉强能够生存。达尔文关于随机变异理论之遗传基础① 的发现，更加强了认为自然的运行没有方向的观念。从自然选择保存有益的基因突变这一点看，自然的确是有规律的，但是它还是无目的的，因为自然选择是盲目地作用于基因突变，而基因突变又大多是无价值的、无意义的或有害的。似乎整个过程都显得无益，至少是没有什么值得我们在道德上加以效仿的东西。这样一幅自然的图画影响了好几代伦理学家，使他们一般都得出这样的结论：伦理学与自然规律毫无关系，除非所说的关系是说我们应该改变和克服自己的自然本能和冲动，以免我们的行为与“禽兽”无异。20世纪早期的哲学中，“是”与“应该”的分判得以牢固建立，在很大程度上就是由于19世纪描绘出的这样一幅自然的图画。G·L·迪肯森极为有力地表达了这一时期对自然的抗议：

我并没被你归给自然那套理论说服。你说如果我们不赞同她，便会遭到迎头痛击。但至少我就强烈地反对她的整个运作方式：我不大相信她最终会造成完

① 达尔文提出自然选择的机制是以随机变异为基础，并猜测生物体内有某种可以遗传的“元素”决定着生物的各种性状，但并没有提出具体的遗传机制。这里的“遗传基础”当指孟德尔发现的遗传定律及后来的一些遗传学新发现。

美的和谐……我敏感地觉察到这些中间阶段里那可怕的痛楚——万千生灵被推、被踢、被践踏；自然向前行进时，一路上留下了众多的伤残者与死者。对这一切，我都斗胆提出反对。自然会走过来说："可你应该赞同！"我问为什么，她说："因为这个过程是我的设计。"我还在迟疑，她便厉声对我说："那好吧，你赞成也好，不赞成也好，这都由你；但如果你不赞成的话，那你将被消灭掉！""随你的便。"我说道，而且以更多的感情去坚持自己的老观点，以至于感到了一种殉难者的光荣……据本人愚见，这不是我不像话，倒是自然太不像话。[11]

这里，我们无疑已经得出一种在道德意义上的遵循自然，但我们显然不能建议人们这样遵循自然。除了像尼采那样的伦理学上的独行侠，[①] 可以说没有谁会建议把自然的这种推、踢、踏当作一个道德榜样来指导人与人之间的行为。因此，当有人提出这样的道德效仿意义上的遵循自然时，我们看到自然并不是一个道德的行为者，而是实在不应被遵循的。其次，我们还看到，自然中有某些东西，如果我们把它们用于人际行为的话，就会违反道德；因此，我们是不应该效仿它们的。但这是否就意味着自然是坏的，是一个没有自然善的野蛮之地呢？自然的一切难道就仅仅是残忍与鲁莽吗？我们甚至可以问：难

① 尼采关于"超人"的哲学基本观点认为：社会中大多数人为庸人，其存在没多大价值。只有极少数"超人"，远远超拔于众人之上，受大苦难，亦成大事业。历史是为这些超人设计的，大众理当为超人而被牺牲掉。以此推及社会的伦理，则认为大多数人被淘汰、被牺牲的历史运行机制是符合道德的。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

道残忍和鲁莽是自然最主要的特性吗？抑或我们可以换一个角度来看问题？

在价值论的意义上遵循自然

41　为了确立一种价值论意义上的人类行为的自然性，我们可以从一个全新的起点出发，推迟回答我们刚才所提的问题，直到我们能从另一个角度来对它作出解答。有三类环境——城市、农村与荒野，提供了三种人类的追求——文化、农业与自然。所有三种追求都是我们的使命，是我们应该从事的；而且所有三种环境也都是我们的福祉所必需的。我们先从整体上看一下人类的活动，随后再考察个人的责任。当亚里士多德说"人就其本性而言是一种政治型动物"[12]时，他是在希腊词"polis"（城邦）的意义上说这话的。雅典城就是希腊城邦的一个极好的例子。在这个意义上，"城市"的所指包括了村庄、小镇和城市，对这三者没有加以区分。我们是社会型动物，文明发展的历史在很大程度上就是我们为构建一种文化生活的能力不断增强的历史，我们既是"智人"，也是"匠人"；① 是大脑的智慧与手的技艺结合到一起，才建设出我们的城市环境——这一有着众多人造物的庞大的世界。在它们不依赖于自然的自发生成的意义上，所有这些人造物都是非自然的。但另一方面，我们建造城市又不可能是非自然的，因为毕竟是自然给我们提供了大脑和手以及喜欢在社会共同体中生活的倾向。自然

① "智人"（Homo sapiens）是生物分类上给人类这一物种定的名称；"匠人"（Homo faber）是仿照"智人"造的词，其中 faber 为拉丁词根，意义是"制作"。"智人"突出人类有思想的特点，"匠人"则突出人类能制造工具的特点。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

没有将人类特化，① 而是给我们装备了奇异的发展文化与技艺的能力。我们应该既精明又道德地使用这些能力，否则浪费天才岂不是犯罪吗？在这个意义上，人要做城市的人并不是非自然的，尽管一旦我们有意识地去做事时，就会改变天然的自然。这样我们便得出一个悖论："人是这样一种动物：他那很人为的活动是符合自然赋予他的禀性的。"[13]

在人类有文化这个意义上，我们承认人类生活与自然之间有着不连续性，但这种不连续性在根本上仍是自然环境的一种延伸。自然放手让我们发展自己的文化；她在这里没给我们提供什么模式，我们得靠自己。人类城市生活的习俗是由我们自己决定的，尽管这些习俗也可以通过自然赋予我们的理性和良知加以判断。在某种意义上，城市是我们的生境；我们属于城市，没有城市我们就不会得到完美的人性。文化的人类生活在未经改造的荒野中是不可能的；而如果人类生活停留在乡村生活的水平，那么它只能是原始的和没有文字的。城市的精神活动给我们以文字能力与进步，无论是通过市场及与之相随的贸易与工业，还是通过图书馆与实验室这些帮助我们获得很多自然知识的设施。

我们用"乡村环境"来指被人工驯化、用于支撑人类生活的自然，主要包括经人工开发的景观、田地、林地、牧场、林荫路、果园、大农场等。当然，是农村为城市提供了粮食。这可以用作比喻，说明社会的支撑在于土壤、水和空气，说明城市也是被包容于自然有机的物质循环中的。乡村环境是人类在

---

① 特化（specialize）：生物学中指某一物种变为依赖于某一特定的生境（尤其是依赖少数的某几种食物）才能生存的进化过程。人是杂食动物，且能在多种生境中生存，故说人没有被自然特化。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

生产活动中与自然遭遇的地方。在那里，我们是通过服从自然而控制自然。这里，在一种明智的意义上，非连续性与连续性混合起来了：我们以人的能动性去适应自然的规律，但我们也用这种规律来为我们服务；我们改变自然，但又接受她的各种气候和潜能的限制。我们既进人自然运行的轨道，同时又把自然纳人到人类活动的轨道中来。我们围绕着自己的目标驱使自然，但如果我们明智的话，我们对自然过程造成的扰乱只能在能为自然所吸收、在适于生态系统之回复的限度内进行。一个人要提出人为地对城市的环境作出改变时，他没有责任举证说明此改变是否属于自然的变化（只要它不越出城市的范围去破坏乡村和荒野地带）。但是在乡村环境中，建议改变自然环境的人确实有责任举证表明这种人为的改变不会使生态系统恶化。在农业生产的目标中，我们应该优先考虑那些能够被确认为“自然的”、宜于自然环境的目标，而应该禁止那些会损害自然环境的目标。

42

乡村环境既是支持城市的一个工具，其本身又是一个目的。在其效用之外，乡村环境还有着美。如果有人问园子是做什么用的，我们可以回答“生产食物”。但我们也想到园子中有的是花园。英国式园子是将玫瑰花与浆果[①] 丛结合在一起。谢南多厄峡谷的牧草地、肯塔基的蓝草农场，还有爱荷华的玉米地，都兼有农场与公园的性质，有着一种不论是在城市中还是在荒野中都不可能有的美。我们爱那青青的草甸，爱草地上的树，爱教堂后树木覆盖的小丘，爱那伸向池塘的小路。这种乡村环境使我们得到一种深深的满足。虽说我们很喜欢使我们

① 浆果（berry）：草莓（strawberry）、桑椹（mulberry）、木莓（raspberry）、黑莓（blackberry）、乌板树浆果（blueberry）之类。

摆脱了繁重的农业劳动的现代化生活，但很多人仍觉得能在一定限度内做一些只有在农村才能做的事——锯断一棵栎树、剥豌豆、从井里提上一桶水——是很可珍贵的体验。

乡村环境是（或者说应该是）人与自然共生① 的地方，因为我们有时可以对生态系统作出改善。达到演替顶级② 的森林，通常不适于最大数目的动物种系和植物种系的生存，而农业通过开辟一些耕地中断自然的演替，能使那些适于在田地里和田地边缘生存的物种获益。在弗吉尼亚州，当初印第安人居住时根本没有破坏森林，可是，那时鹿的数目并没有现在多；棕兔、山齿鹑和草地鹨③ 现在的数目很可能也比以前多。除了少数一些最为桀骜不驯的物种外，我们为其他生物保留其生境与乡村的土地利用并不矛盾。人类把榆树和栎树移植到英国，把俄罗斯橄榄种植到高原，以及把桉树种到加利福尼亚、繁花玫瑰种到州际公路两旁，也把环颈野鸡带到大草原。怀着对自然田园诗式的热爱，爱默生笔下的自然不像是荒野，倒更像新英格兰的乡村。当我们唱起《美丽的亚美利加》时，我们唱的主要就是这种庭园化了的自然。

---

① 共生（symbiosis）：生物学中指两种不同的生物生活在一起，相互依靠，对彼此都有利的现象。这里是用作一种比喻。

② 演替顶级（climax）：根据生态学中关于演替（succession）的理论，一块新逝出来的地（由于地质变化、自然灾害等将原有生物消灭），先是有一些较小、适应症能力较强的物种去占领，随后要依赖于这些先驱者的一些物种才能在这块地上生长，而这些物种又为更复杂的物种准备了条件。这样经过几个阶段的演替后，该地生态系会达到一种平衡，但在后期的演替中很多原先起过作用的物种会被排挤掉。

③ 棕兔（cottontail）：Sylvilagus 属野兔，毛色浅褐，尾下面为白色（故亦称“棉尾兔”）。山齿鹑（bobwhite）：学名 Colinus virginianus，北美产的一种小鹌鹑。草地鹨（meadow lark）：生活在水草地的鸟，北美产。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

我们甚至可以说有一种微型的乡村环境：城区的园子、市里的公园、有松鼠和野兔藏身其中的道旁的林荫、郊区的一道有北美红雀① 与模仿鸟② 在上面啼鸣的栅栏、一条通往学校的溪边小路。美国东部的城市中，除最糟糕的而外，当我们乘飞机在其上空经过时，都能看到它们还保留了不少自然的东西。我们喜欢有些东西在我们周围生长，即使是只有树和草坪。如果一个城市能有更多的绿地、更多的自然景观的话，任何人都会认为这是一种改进。我们希望我们的家、桥梁、街道、办公室和工厂有一个“自然的环境”。我们都想让我们的城市有自然为其增光，仅这一点就足以使密尔“凡是对文明、艺术或发明的赞扬，在很大程度上就是对自然的贬抑”[14]的话站不住脚。石板上壁炉中温暖的柴火，或是轻声敲打着锡铁皮屋顶的夜雨，都能使我们想到自然；甚至塑料盆景也使我们有一种返回自然的感觉。

43

我们对荒野自然的需要比对驯化自然的需要更难以详细刻画，但这样的需要却是真实的。我们现在最缺少的环境就是荒野，而荒野现在已面临着被灭绝的可能，这迫使我们得仔细思考一下我们与荒野的关系是什么。我们保存荒野自然的目的仅仅是把它作为一种潜在的资源，让人类在将来某一天将其变为城市或乡村的自然以从事某种活动吗？抑或我们之所以应该将我们的环境的一部分保持在原始状态之下，无论是从道德还是从精明的角度看都还有更多的理由？

---

① 北美红雀（cardinal）：学名 Richmondena cardinalis，头上有冠毛，雄性羽毛为深红色（cardinal 一词本意即“深红色”）。

② 模仿鸟（mockingbird）：产于美国南部的一种鸟，学名 Mimus polyglottos，因善于模仿别的鸟叫而得名。

我们喜爱荒野，是无可争议的，因为荒野能满足人们一种消遣的需要。但我们通常用以表示这种需要的“消遣”（recreation）一词，在我们意识到其更深刻的词源学意义之前，似乎显得很不恰当。在风与蓝天构成的远景下，一群麋鹿悠闲地啃食着青草，或是在黄昏时的地平线背景上现出轮廓的一座风化了的方山[①] 中，有某种东西能对我们进行再造（re - create）。我们爱我们的国家公园爱得几乎发狂，这部分地就是因为这些国家公园在允许大量游客参观的同时，又尽量保持了天然的状态。可是，由于担心这些公园被过度利用，我们现在正努力要保持尽可能多的荒野区，并决心将公园里的人工制造物的数量压到更低的水平。我们是先把一些最好的自然景观——黄石公园、大峡谷、塞拉山、斯摩基山和大沼泽地——保存了下来，但后来却发现我们实际希望每一种自然景观（包括沙漠、松林荒地、草地、荒野河、沼泽地、栎树与山核桃树林）都有一些能保留下来。我们先是保护了野牛和杓兰，但很快就对蟾蜍和苔藓也关心起来。可是，到底为什么我们有时更想观赏一株白头翁花，[②] 而不是去看百老汇[③] 的最新节目呢？

我们到荒野去与自然遭遇时，不是要对自然采取什么行动，而是要对她进行沉思；是让自己纳入到自然的秩序中，而不是将自然纳入我们的秩序。这就解释了为什么我们倾向于把我们与荒野自然的关系视为消遣性的（因而可能也是无所事事的，因为我们在荒野时不做任何工作）。我们在荒野中处于一

---

① 方山（mesa）：有一面或数面似悬崖的平顶山，在美国西南部颇为常见。

② 白头翁花（Pasqueflower）：学名 Anemone patens，北美西部产，花硕大而美，有蓝、紫、白色。

③ 百老汇（Broadway）：纽约的 Broadway 大街，以剧院多著称，故“百老汇”亦可代指美国戏剧业。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

种休闲状态。当然，这通常是一种积极的休闲，尽管这种积极的休闲不产生任何经济价值。在这个方面，我们对荒野的态度绝对与我们祖先的态度不同。我们的祖先走进荒野，主要是为了将荒野环境变成农村环境和城市环境。正是他们的成功迫使我们现在要考虑荒野的价值问题。但是，当我们得从非资源意义上作出回答的时候，这回答与我们习惯了的对人与自然关系问题的回答将不是同一类型，也不在同一个层次上；因为在一些很重要的意义上，荒野自然对我们来说，根本就不是一种商品。甚至当我们想在某种更高的、非经济价值的意义上来回答这些问题时，坦白地说，我们可以用来分析和评价荒野价值的哲学框架还极欠发展，因为我们已过深地陷人这样一种观点：世界上存在的一切价值，无论是道德价值、艺术价值还是其他任何价值，都是人类的价值，是由我们加以选择或构建出来的价值，是我们的努力造出来的价值。现代的哲学伦理学已使我们失去了对非人类价值的敏感。

我们对荒野自然的需要，是在于我们欣赏它的内在价值，而非它的工具价值；这正如我们需要生活中其他的一些事物，如像我们需要音乐与艺术、哲学与宗教、文学与戏剧一样。但这些都是人类的活动，而我们与自然的遭遇还有另外一个特点，即这是我们不依赖于人类的活动而能接触到价值与美的惟一的形式。我们对朋友的需要不只在于他们能作为我们的工具，而是在于他们自身的价值。推延一下这种思路，我们可以说：我们之所以需要荒野自然，正是因为它是具有独立于人类价值的一个领域。荒野自然有着一种完整性，如果我们不能认识到和享受这种完整性，那我们就少了一些东西。这就是为什么看到一只鹰或一只刺嘴莺、一片攀墙蕨或一棵蓝色的云杉会

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

是一种特别令人激动的体验。马特霍恩峰[1] 让我们感到一种敬畏，新英格兰秋天半山坡上的红叶，还有罗安山上盛开的杜鹃，也同样能使人肃然起敬。与自然交往密切的人能发现自然在某些方面的完整性，是在与自然初交时想象不到的。他们从铜头蛇[2] 与短吻鳄、塔兰图拉毒蛛[3] 与羊肚菌、[4] 在风口的小云杉与蔓延的灰叶枫，[5] 咆哮的大海与冰冷的冻原上，都能发现一种完整性。虽说我们在自然中有着独特的文化属性，在很大程度上能统治自然，但真正的、荒野的自然是自己在运行着，不在我们的掌握之中。自然的自发性价值正是为什么我们在与自然接触时能受到一种再造的原因。

我们非常不愿意承认荒野价值存在的可能性，所以谨慎的自然主义者虽然知道野外生活确实能使他们感怀，却还是乐于把这些价值定位于自己。他们认为是他们以某种方式构建了这些价值，或是从自己与自然相遇的原材料中展示出价值。这些境遇解释了为什么只是自然的某些部分有价值：如果人类成功地利用它的话，它就具有价值。自然其余的部分没被利用，所以就没有价值，至少是暂时还没有价值。根据这种观点，荒野

---

① 马特霍恩峰（the Matterhorn）：意大利与瑞士边境上一较高的山峰。

② 铜头蛇（copperhead）：学名 Ancistron contortrix，一种毒蛇，美国东部产。头呈铜色，故名。

③ 塔兰图拉毒蛛（tarantula）：Theraphosidae 科蜘蛛，主要生活于热带，体大，但毒性不是很大。其名来自意大利南部的塔兰图（Taranto），因为塔兰图有一种类似但较小的蜘蛛，学名 Lycosa tarentula。据称 16 与 17 世纪流行于意大利南部的跳舞病（tarantism，病人情不自禁地有跳舞的冲动）是被此种毒蛛咬伤所致。

④ 羊肚菌（morel）：Morchella 属，亦名“海绵菌”（sponge mushroom），可食用。

⑤ 灰叶枫（box－elder，亦名 ash－leaved maple；此处中译名系根据后一名称）：学名 Acer negundo，北美产。

自然只是作为价值的一个场景，能引发潜藏于人的价值。然而，就是这样的自然主义者也需要荒野自然来引发这些价值，因而他们得考虑自然为何会有这种引发价值的能力，为何它虽不是价值的充分条件，却是其必要条件。但是，在实际的与自然的遭遇中，这种解释显得是顽固的人类中心主义，带有很大的人为性，因而难以令人满意。即使在我们学过哲学之后，要我们接受传统的“晚霞的美只存在于观察者的眼中”的说法，我们也还会觉得非常牵强。敏感的自然主义者之所以能不断地从自然那里看到意想不到的东西，正是因为他们已超越了以前那种狭隘的人类价值，转而相信自然的价值，在自然面前感到欣喜。自然这种在价值表现中的自主性正是我们应学会去爱的东西。如果我们把这种价值看作是需要我们去构建的话，自然的完整性也就变得毫无意义了。

45 这种价值往往是艺术或审美的价值。特别是如果我们是在适当的层次来观察一自然事物，即把它放在生态系中来看的话。一块普通岩石的断面，在微观上都是一幅绝佳的晶体镶嵌图。[①] 由朽坏了的原木变成的腐殖质，能为精美的毒芹[②] 提供养分。但这种价值也跟我们能对自然的每一个成员进行解读有关；自然科学尤其是生态学极大地帮助了我们对自然的解读。这种可解读性常常将自然的每一种类的自主性都融会一处，形成了地球生态系整体的一种和谐。一个有着多种简单和复杂的事物联系在一起的世界是一个很有价值的世界，特别是如果它们的联系可以为我们所解读的话。在这样的世界里，每一事物

① 镶嵌图（mosaic）：以不同颜色的小块（如瓷片等）嵌入灰浆中拼成的图案。

② 毒芹（hemlock）：Conium 或 Cituta 属，性毒，然外表华美。

都有其特定的位置，而其位置就说明了它应该存在。自然价值还在于事物的生机里，在于它们为生存而进行的斗争和对生命的热忱中。正是在这个意义上，我们才常说要尊重生命，不管它是否体现在一种可爱的物种中。或者，我们还可以说：我们认为一切生命都是美丽的，虽说有时我们必须牺牲掉一些生命。我们爱自然中那一致性与自由的融合；"荒野"一词中有着某种东西，是与"自由"一词相契合的，不管这自由是荒野河那被决定的自由，[1] 还是空中翱翔的鹰的更多自发性的自由。它表现了事物的壮观、雄伟和神秘，我们可以说"野"这个词本身就可以作为我们用以表示价值的一个词。简言之，我们是在带有野性的事物那里看到了某种意义。

在这个背景下，对我们的问题还可作另外一种回答。"遵循"可以指我们在追求或跟踪自己的主要兴趣所在的东西，[2] 正如我们跟踪体育新闻、医学或法学的新动态或最新的新闻那样。许多科学家（可能包括所有的"纯"科学家），都可以说是"遵循自然"的，即他们研究自然的兴趣极为浓厚，从而把这种活动本身就看作是很有价值的。其中同时也是自然主义者的人，在不同的意义上可以说都很欣赏自然，从自然中获得很多满足，甚至爱上了自然。我们遵循我们参与其中的事物，特别是我们认为有价值的各种目标。这个意义上的"遵循"比"道德效仿"要弱，但比说我们对自然的行为不具有道德性的说法要强得多。因为我们把自然视为有着自然价值而非仅有一些自然事实的领域。这个领域有着一种自身的完整性，我们可

---

① 被决定的自由（determined freedom）：指荒野河的流动为地球引力所决定，但还是有一种自由奔泻的气势。

② 英语中 follow 一词还可以有"追求""跟踪"等意。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

以并应该面对它。此外，“遵循”自然比追求艺术、音乐或跟踪体育新闻有着更深的意义，因为在与自然的遭遇中，我们可以带着一种敏感进行研究，被自然引导着将非人类的一些意义吸收过来了。当我欣喜地看着鹰在长风吹度的空中翱翔时，这里面的价值并不是我发明的，而是由我发现的。自然有着艺术所没有的一种自主性。要获得这种意义，我们必须遵循自然——这是说不要干涉自然，让它按自己的方式去运行。我们走人到自然中，去寻找和听取它以自然的形式表达自己。这些表达形式是由一些并不由我们构建的价值形成的。我们不应该毁灭自然的完整性，而是应该保存它，对它进行沉思。在这个意义上，我们与自然的关系是道德性的。

就是提出“自然主义谬误”(即从某种自然的“是”推出某种伦理学的“应该”的谬误)这个概念的G·E·摩尔也认为，46 对自然中存在的美的欣赏，是一种善。[15]但伦理学乃是关于善的科学，所以一旦我们从某种自然的“是”推出某种自然的“善”，我们与自然之间的关系就是道德性的了。我们遵循我们所爱的事物，而对一种内在的善的爱总是一种道德关系。这样，我们就发现：詹姆斯认为不可能的那种与自然的道德交流实际上是可以建立的。在这种价值论的意义上，我们应该遵循自然，使自然的价值成为我们的目标之一；这样做时，我们是让自然指导了我们的行为。

在多大程度上可以说这种价值的分布足够普遍，使得每个人都必须对自然采取道德的行为呢？应该说，每个人都应该关心对自然之善的保护，即使这只是因为其他人不可否认地在自然那里发现了价值。然而，我们允许每个人对自己在各方面的意愿加以权衡，因为人们在从事不同的职业，有些人是追求社会的善多于追求自然的善。但纯粹的城市人是单向度的人，只

有那些把乡村和荒野自然也加入自己的存在中的人才是三维的人。至于我自己，我认为要是缺了对自然荒野的尊重与欣赏，生命的道德意义就会大大萎缩。一个人如果没学会尊重我们称之为“野”的事物的完整性与价值的话，那他就还没有完全了解道德的全部含义。

在接受自然指导的意义上遵循自然

在提出人类的行为可以在接受自然指导的意义上遵循自然时，我承认我只能写出自己的看法，并邀请读者来共享一种思维范式，而不能从概念上对之加以严格的论证。我觉得自己越来越能通过对自然的沉思而“得出某种道理”①，即亦获得一种生活上的教训。自然有一种“引导的能力”，它能在我们心里激发出一些思想，给我们以教育，引导我们走出来（e-duco），② 懂得我们是谁、我们在哪、我们的禀性如何，等等。让我们看看我们所说的自然的符号——光与火，水与岩石，早晨与夜晚，生与死，醒与睡；夏日的温暖与冬天的严寒，春华与秋实，雨与河流，种子与生长，大地与天空。我们非常容易就从这些物质现象得出某种“比喻”或“精神”上的意义，例如当我们说到生活中的“狂风暴雨”、“如岩石一般”刚强的性格、“像移动的沙子”那样的不稳定和无安全感，说到“边上有点亮光的乌云”，或是说到我们留在故土的“根”的时候。

---

① 得出某种道理（draw a moral）：由故事、事件、经历等引出道德上的教训。

② “教育”在英文中作 education，词根 educo－由 e－（出来）与 duc－（引导）两部分组成。

我们说生命像一条河，在不停的变化中向前流动。当拉尼尔[①]歌唱多水的格林泽地，或者黑奴唱起《老人河》时，歌声是多么动听！灰蒙蒙的天空、和风吹拂的春日、明快的色彩、雪花飘落时的安静、雁阵飞过时发出的哀鸣，或是人进入不同阶段（出生、发育[②]、结婚、死亡）的时间，这些自然事件对我们心理上的影响是多么的深刻！高山之高是如何提升我们的精神境界，大海之深又是如何激发我们深沉的思考！

民间的智慧往往就是用这种自然的习语来表现的。在《箴47 言》中的圣人劝告偷懒的人想想蚂蚁是怎么生活的，从而变得聪明一点。农人会催促道："干活啊，因为夜晚就要到了。""晒草要趁天晴。"赞美诗[③]的作者注意到我们多么像青草——繁茂一时，可不久就得枯萎；理解生命的"季节性"特点的人，更能够以喜悦之心迎接季节的变化，并在各个季节把该做的一切事情做好。耶稣要我们在求取财富的过程中，也留意田间百合花的自然之美——一种所罗门那装饰出来的华美所比不过的美。他还向我们指出，小鸟不能说是怠惰，但它们并不为明天而忧虑和担心。[④]"你们播下什么，就收获什么。""每个生灵都会受到雨水的滋润。""阳光都会造成沙漠。""看看他们结的果实就能知道他们是什么样的人。""早起的鸟有虫吃。""时间如潮不待人。""最美丽的玫瑰也有刺。""北风造就了维

---

① 拉尼尔（Sidney Lanier，1842－1881）：美国诗人。

② 发育（puberty）：指人到青春期时发生的一系列生理上的变化。

③ 赞美诗（psalms）：指《圣经·诗篇》中的诗，多为赞美神的诗歌。

④ 《圣经·马太福音》6：25－29 载耶稣讲道时语：所以我告诉你们，不要为生活忧虑，……你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄食物在仓里，你们的天父且养活它。……你想野地里的百合花怎么长起来；它也不劳苦，也不纺线。然而我告诉你们，就是所罗门极荣华的时候，他所穿戴的还不如这花呢！

金人[①]。”“随风而弯的树不会倒。”“白蚁啃骨头比狮子啃得干净。”“冬天走路一里变二里。”“冬天来了，春天还会远吗？”我们主要的宗教时节都是根据自然的运转而定，这并非出于偶然。圣诞节是在冬至，复活节是在早春时节，而感恩节是在秋收的时候。与自然的遭遇使我与自然结合，防止我产生骄傲之心，使我意识到自己的作用与位置，教会我可以期待什么能变得更好和对什么应感到满足，在我心里确立起自己以外的其他事物的价值，还从我的精神中释放出我所珍爱但在别的地方找不到的感觉。

生活得好在于能捕捉到自然的一种韵律。倾向于把价值都说成是人类的价值的人可以把这一点归结为基本上是一种精明，或归结为价值的自然条件。我们可能特别容易这样做，因为在我们的人际事务中，自然没给我们提供什么伦理的指导。但是，人类的行为也必须适合于环境、适合于世界给予我们的一切。有人会把这仅仅看作效率，但对于有些人来说，这却是用“精明”和“效率”这样的字眼不足以表达的一种智慧，因为我们不仅仅是接受自然强加给我们的一些限度，而且也承认自然的生命结构中有一种基本的善，一种充足。这生命的组织结构既包括人类的自然才能，也包括这个世界的构造，而我们必须用自然给我们的装备在这个世界里行动。可以称作更大范围的道德品质的优秀品格，在很大的程度上（虽不能说完全地）是来自于这种与自然的和谐。在这里，我认为有些旧式的生活之道有一种自然伦理——这是一种“遵循自然”的生活方式，即对自然流过我们和对我们生活习惯的影响保持适当的敏

① 维金人（Vikings）：一北欧民族，8－10世纪作为海盗活跃于欧洲海岸，以骁勇善战著称。

感。生活意义的一个非常重要的部分，就是我们对生命的自然性的发现、表达与赞同，否则，生活就缺少了生气。

有很多自然的东西被编入了我们的遗传程序。我们体内流动着的原生质已经在自然中流动了十多亿年。我们内在的人性已在对外在自然的反应中进化了上百万年。我们的遗传程序在很大程度上决定着我们的性质，使我们都如此相似又如此地不同，而这遗传程序完全是自然的。要说我们行为的最终根据中没有一种很完善的、与自然相适应的东西，那是很难想象的。48 我们文化的与能动的生活，必定是且也应该是（在我们可以选择的程度上）同那种与自然的相适保持一致。这样的话，我们的文化的与能动的生活当然无疑给我们以自由，让我们能建设城市及适应乡村自然，但结果在总体上，又进一步使我们适应于环境中的生活。用地理学家的话说，我们并不是由环境决定的，因为我们有令人兴奋的选择；而且随着文化的进步，这些选择也不断地增加。但我们无可逃避地是以环境为根基的，就像我们无可逃避地终有一死一样。事实“是”如此，那么我们选择的行为相应地就“应该”是自然的；而且，如果我们能够从不情愿的、出于精明的“应该”转向高兴地接受的道德的“应该”的话，我们将会因为自己找到了“我们在世界上的位置”而更加愉快，也显得更加有智慧。这等于是说，生命的运动不是逆着自然而是顺应自然的；而且这对于在文化条件下的人类生命也同样适用，因为人类生命从未真正摆脱其有机的根源和环境。我们的伦理生活应该在效率和道德的双重意义上使我们保持与自然的很好的适应。这就是爱默生推崇将道德的行为定义为服从自然规律时的含义。在这与自然的交流中有一种生命的伦理，所以说与自然荒野的接触跟上大学一样，都是真正的教育所必需的。

有人会抗议（也许还是很强烈地抗议）说：在这种伦理中，自然只是作为构建人类品德的一个场景，而上面所说的自然的智慧只是当我们而对自然时，在我们的内里建立起的品德；这样，就没有所谓的遵循自然，而倒是有对自然的抵抗，或者说有意识地克服自然的阻力而取得成功的超越。但这种人类中心主义的解释太片面了。进化论和生态学已告诉我们：每一种生命都不是孤立存在的，而是在与环境的适应中存在。人类可以被称为“与环境相互作用者”，其之所以能成为人，是由于环境的造就。环境对人类的作用，并非只表现为对抗，而也表现为一种与人类的互补。我并不认为仅有自然就足以使我们产生我们所有的这些品德，而这就给我们自己的完整性与创造性留下了空间。但是，自然对于产生我们这些品德是必要的。诚然，我们得先有了这些品德，才能找出并确定与它们对应的自然符号，或者说我们必须先经历自然的过程，才能认识自然的过程；但是，我认为我们这种道德力量并非就仅仅在我们心里。这种力量最少也肯定是关系性的，是从人与自然的遭遇中产生出来的。如果从最大限度上说，那我们在自己这坚强和完善的生命中认识到并表现出来的，正是自然赋予我们的力量与善。

自然常常有点莫名其妙，而人类生命又是复杂的。二者各自都有许多不同的时令和季节。这里有一种危险，即我们可能把任何一种自己暗中想做的事，都说成是自然的并将其确定为道德的。对于我们人与人之间应采用什么样的行为方式，自然不能给我们多少帮助。在这些问题上，尽管自然赋予了我们理性和良心，可以用来构建我们的伦理学，但我们毕竟有按自己的意愿行事的自由。特别令人怀疑的是把人类的社会角色归结

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

到自然的各种论点（如有些人对妇女和黑人地位的解释[①]），因为我们容易将自然的事物与文化习惯的事物混为一谈。

49 在有些情况下，我们会从自然学到一些不好的东西。在极少数情况下，我们甚至可能不明智地选择去遵循自然中一些本身就很成问题的过程，如鼬鼠那种残忍好杀的品性。我并不想为自然运行过程的每一个细节都进行辩解，但要指出，这里的大多数情况，都是人们不恰当地将一些在某个较低的、非道德的层次上是正常的东西（如被编入较低生命形式中的适者生存原则和自我利益的程序）投射到道德性的人际行为上，从而学取一些不好的东西（如自私的伦理，狗咬狗的态度，或强权即真理的生活方式）。我们不能设想，事物在较低的、非道德的层次运作的方式，也应该是它们在人类的、道德的层次运作的方式，因为道德思考能力的出现使得情况不同了。这是区分“是”与“应该”区分对了的地方。我们的道德行为超越了自然。我们必须以理性和良知替代本能作为伦理思考的基础。我所说的和我这里要维护的接受自然指导意义上的遵循自然，指的是使我们适应环境的行为与道德态度。这是我们面对自然时的伦理，而非面向其他人的伦理。此外，我说这种行为是道德性的，还有一个意义是它能增进我们的智慧和优秀品格。

在捕捉这些自然的律动时，我们必须审慎地把我称之为“自然的阻力”与“自然的助力”的两种力量综合起来加以考虑。自然有一部分的作用，是抗拒生命、增加熵、杀害、朽坏、毁灭。人类生命像所有其他生命形式一样，必须与环境抗争，所以我很赞扬人类对自然的征服。然而，我认为这种对自

① 指认为妇女在社会中处于从属于男人的地位是由她们自然的生理、心理特点决定的，黑人社会经济地位较低是由于黑人这个种族就比较低能的观点。

然的统治又是自然推动着我们去做的，而且也由自然为我们提供了很好的条件。再有，这种抗争能够被消融而转化为自然的助力，因为自然既产生了我们，也为我们提供了生命支撑，而且以她的阻力激发我们走上了文化发展的道路。自然并非全是残暴与冷漠，也有着一个培育了我们的胸怀，且现在仍是我们生活的伙伴，一个体现着我们最深层需要的与我们相异的领域。我会抵制自然，而且为了我的目的很愿意对自然进行补充和修理。我会跟疾病与死亡搏斗，也会跟饥饿与寒冷搏斗。然而，我还是感到：荒野并不仅仅是压迫人的黑夜，同时也跟我一起点燃了照亮黑夜的火焰。

当然，我不得不承认，我这种对自然的解释还有欠缜密。我并不认为自然中的一切都是有意义的，或美丽的、或有价值的、或有教育意义的，对于疟疾、肠道寄生虫和遗传畸形，我也感到恐惧。我关于善的概念在外延上并非与自然相同；但这二者确实有很大的重叠，而且在我的判断中，这重叠的部分在逐渐扩大。我甚至发现自己在与自然的假象作斗争时也受到一种正面的刺激。自然的假象使我产生创造性的冲动，而当我占了上风时，我会回顾一下，想到自然并非有一半是不好的。我会注意到，我能有这高级的生命，也依赖自然有杀害生命和使之腐朽，从而形成资源的再循环，使之沿食物链金字塔被利用的能力。自然首先和最重要的不是带来疾病和死亡，而是带来生命。在这里，我们触及了“自然”一词的拉丁文词根“natus”。当自然杀害生灵时，她只是把她所给的生命再取走，而谋杀者却绝不是这样的。而且当她把生命取回的时候，是通过繁殖，通过重新安排有机和遗传物质而从这生命又产生出了新的生命。 50

环境的生命，包括人类生命，都是在斗争中哺育出来的；

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

在我看来，我们是越来越难以想象这过程可以是（或应该是）另外一种情形。如果自然是善的，那它必定是一个既提供助力，又提供阻力的真实存在。如果自然根本就不可能战胜我们，那也就说不上我们会取得成功。这样，对于G·L·迪肯森关于自然中的践踏和推挤的哀叹，我可以回答说：尽管我不想效仿自然的残忍，尤其不想在人类伦理学中去效仿它，但即使能将其根除，我也不愿那样干；除非我已经看到在没有它的情况下，能有某种更好的方式使生命受到激发，使人类产生出更高贵的品质。自然是一个巨大的场景，里面有着生与死、春天的播种和秋天的收获、永恒与变化，有着发芽、开花、结果和凋谢，有着生命过程的逐渐展示，有着苦与乐、成功与失败，有时是丑让位于美，有时又是美让位于丑。从对自然的沉思中，我们能感受到生命是一种维持在混沌之上的短暂的美。可以说，整个生命过程都有着一种音乐感，即使是处于低调的时候也依然如此。就连我们的宗教冲动，在许诺一个来世的同时，也还是劝告我们在现世必须满足于这个给定了的世界。虽然自然要求我们在斗争中度过一生，可我们还是能够珍视我们的大地，并接受我们存在于其中的这个世界。生态的观点试图帮助我们在自然的冷漠、残暴与邪恶的表象中及这表象之后看到自然的美丽、完整与稳定。在这一点上，生态的观点往往是接近一种宗教的维度，这并非一种巧合。

迪肯森描绘的图景只代表自然的一半，即自然的阻力；而且即使作为这样的图景，他描绘的人类生活——在一个充满敌意的世界中殉难——也是难以理解的。他完全不能解释自然的助力；实际上他根本就看不到自然的助力，从而错误地把自然的一半当作整体。而我要探寻的对自然的解释，把两方面都包括了，而且并非只是把善与恶无意义地混在一起，把其中每一

方都看作对另一方是不合理的。[①] 一个有悖常理地将利与害混合在一起的世界，比一个总有着敌对的世界好不了多少。这两种世界都不可能给我们提供什么指导。人们需要的是这样一种自然：在那里恶是服从于善的，或者，用我的哲学生态学的语言来说，那里的自然阻力被包容于自然的助力之中，并通过自然助力而成为可以理解的。自然所产生出来的最为神秘的东西不是死亡，而是生命，包括适应地球生态环境的人类生命。几十亿年来，这生命持续不断地向前发展，最终产生了人类生命。这就是生态自然最基本的特点。我们必须把斗争的因素看作在这之下的一个分支主题。我们的品行在道德上应该与这种自然生态的助力相适应。生命要遵循自然，因为自然是遵循生命的。

对于生态系统的组织方式，我尽管不是没有保留，但原则上是赞同的。关于进化规律是否永恒不变，关于谁在引导地球之船，或关于宇宙自然总体的记录，我都不想作长远性的断言。但是，在我们所生存的这个进化中的生态系统中，确实有着美丽、稳定与完整。这个世界有一种自然的、现实的朝向生命的趋势，尽管我们不能把这作为一条普遍规律。我们应该保存并珍视这自然，因为它至少是惟一一个我们对其复杂性和细节都较为熟知的自然。如果有那么一天，我们能够到另一个自然，并且发现我们地球人在那里还能保持身心健康地生活下去，那我们再修正自己的伦理就是正当的了。但在那以前，我们至少在有些时候可以去“寻求自然的指引”，正如我们可以 51

① 以每一方对另一方都是不合理的：译自“each a surd in relation to the other”。Surd为含不尽根的代数式，给出的是一个无理数，故可用以代表“不合理”之意。从词源上看，该词通过阿拉伯语可追溯到希腊语的 alogos，亦有“不合理”之意。

从《圣经》、苏格拉底或莎士比亚那里寻求指引一样，尽管自然不能“写”也不能“说”。一个人如果不研究自然的秩序，就不可能达到最完美的生活；更重要的，一个人如果不能最后与自然达成和解，就说不上有智慧。

当密尔面对着城市与乡村环境不断扩展的前景时，他对自然的态度发生了转变。令人惊奇的是，他也成了自然的捍卫者之一。他写道：假如（最好这不要发生）工业的发展将我们带入某种未来世界，“这个世界里全然没有了自然的自发性的活动空间，每一块土地都成了耕地，用来为人类提供食物；每一片长满鲜花的荒地和天然牧场都被开垦了，所有没被驯化的四足动物和鸟类都因为会与人类争夺食物而被灭绝，每一片树篱和多余的树都被根除，几乎任何一个地方都已不允许野生灌木或野花生长，而是为了发展农业而把它们除掉”。这样一个没有“自然的美丽与壮观”的世界，密尔说道，“对人类并非好事”。荒野自然“是产生思想和抱负的摇篮，而思想和抱负不仅对个人有好处，而且也是社会所离不开的”。[16]这样，说到最后，我们得把这位著名的反对我们在道德上遵循自然的思想家，也算作一个有意于在我们所说的在价值论意义上遵循自然的人了。

然而，作为在接受自然指导的意义上遵循自然的结语，我们还是听一下一位诗人而不是一位生态学家或伦理学家说的话。卡尔·桑德伯格[①] 曾邀请我们对荒野进行思考，想想荒野是如何坚持其存在，而我们（在我们的接受自然指导的意义上）又如何不应该把自己与荒野分割开来。他回忆道：

我来自荒野。我的心里有一只鹰和一只模仿鸟

① 卡尔·桑德伯格（Carl Sandburg，1878－1967）：美国诗人与传记作家。

……这只鹰在我的梦的落基山中飞翔，在我的追求的塞拉山峭壁中战斗……这只模仿鸟在清晨露珠还未散尽之前啼鸣着，在我希望之切塔奴加① 的丛林中啼鸣，在我愿望之蓝色的奥扎克丘陵② 上疾飞——我是从荒野得到这鹰和模仿鸟的。[17]

注　释

52

对本文的评论见 Allen Carlson, "Nature and Positive Aesthetics," Environmental Ethics 6 (1984): 5–34.

1. Barry Commoner, The Closing Circle: Nature, Man & Technology (New York: Alfred A. Knopf, 1972), p. 41. [该书汉译见巴里·康芒纳《封闭的循环》(侯文蕙译)，吉林人民出版社]

2. Radcliffe Squires, The Loyalties of Robinson Jeffers (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1956), p. 134.

3. Fredrick E. Smith, "Scientific Problems and Progress in Solving the Environmental Crisis" (在 1970 年 2 月 19 日于华盛顿举行的"Environment, the Quest for Quality"会议上的讲话), pp. 3, 5.

4. William James, "The Moral Equivalent of War," 见 Memoirs and Studies (New York: Longman, Green, and Co., 1911), pp. 267–96; "Is Life Worth Living?" in The Will to Believe (New York: Longman, Green, and Co., 1896), pp. 43–44.

5. John Stuart Mill, "Nature," in Collected Works (Toronto: University of Toronto Press, 1963–77), 10: 400.

6. Ralph Waldo Emerson, Journals (Cambridge, Mass: Riverside Press,

---

① 切塔奴加 (Chattanooga)：美国田纳西州东南部的一座工业城市与港口。

② 奥扎克丘陵：指 Ozark Mountains，在美国密苏里州西南、阿肯色州东北及俄克拉荷马州东部的一条山脉，山势较低，故此处称之为丘陵。

1910), 3: 208.

7. Aristotle, Nicomachean Ethics 2, 8, 1109b 23.［该书汉译见亚里士多德《尼科马可伦理学》，中国社会科学出版社版］

8. 我们在这里说一下“自然”一词常见的一个用法，而后把它放在一边。这个词有时有“不加矫饰”或“自发”之义，用于形容并非刻意表现出来的行为。这样的行为不是有意识的，不是特意努力的结果，因而是“自然的”，正如无意识的自然自发运行的过程。请注意我们所用的 follow（遵循）一词的含义会有变化，但各种不同的含义都是由这个词最基本的含义（即“沿着……的路径走”）演变而来的。此外，本文中没用 follow 一词在时间或逻辑顺序上的“替代”或“替换”之意。

9. 参见本书《生态伦理是否存在?》, pp. 12－29（指原文版的页码——译者）.

10. Mill, “Nature,” 10: 385－86.

11. Goldsworthy Lowes Dickinson, The Meaning of Good (New York: McClure, Phillips and Co., 1907), p. 46.

12. Aristotle, Politics, 1, 2, 1253a 2.［该书汉译见亚里士多德《政治学》，商务印书馆］

13. Lucius Garvin, A Modern Introduction to Ethics (Cambridge, Mass.: Houghton Mifflin, 1953), p. 378.

14. Mill, “Nature,” 10: 381.

15. George Edward Moore, Principia Ethica (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), pp. 35－58, 188, 193, 195－98, 200, 206.［该书汉译见摩尔《伦理学原理》（长河译），商务印书馆，1983］

16. John Stuart Mill, Principles of Political Economy, 见 Collected Works, 3: 756. 密尔还曾写道：在他过于偏重分析的思想倾向给他导致了一场精神状态的危机之后，阅读华兹华斯的诗重新唤起了他对自然的爱。见 John Stuart Mill, Autobiography (Boston: Houghton Mifflin, 1969), pp. 88－90.

17. Carl Sandburg, “Wilderness”, 见 Complete Poems (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1970), p. 100. 省略号是原文中的。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

第三章　环境的哲学方面*

“哲学不能当饭吃。”这是一句流传已久的叹惋。然而，肢体受心支配；信仰支配行动。当生态学成为关于人类的生态学时，就把人类安置于他们的 oikos——他们的“家”的逻辑之中；但生态学最终会激发出一种心理状态，被激发起来的人不久就会对单纯的“思想”失去耐性，而要开始行动。我们承认，我们做事情往往在头脑里还没想清楚时就采取行动，也承认有时是行动之后才产生认识。但是，在有关环境的问题上，“现在就行动，过后再思考”的口号已多次被证明是行不通的。诚然，即使是最完善的生态逻辑，如果不转变成实用性的行动纲领，也是没有用的；但另一方面，错误的纲领又会导致错误的行动。知识与能力需要某种思想形态作为前提。

自然可以说是最古老的哲学范畴，然而，虽然经过了许多世纪的哲学巨匠的努力，自然几乎还跟原先一样，依然是一个

---

* 本文原发表于 Phillip O. Foss, ed., Environment and Colorado: A Handbook (Fort Collins, Colorado: Environmental Resources Center, Colorado State University, 1974)，经许可收人本书。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

谜。我们往往是在某一学科里（哲学、物理学、生物学或地质学）开始对自然的研究，结果却发现这一学科与很多别的学科（地理学、经济学、政治学、艺术，乃至于宗教）有交叉的界面。我们知道了一些东西，结果却发现未知的领域更为宽广。我们探索自然，结果却发现这种探索又指向我们自己，因为对自然的评价尺度要求先有一个对人的评价尺度。近年来，这种对自然不懈的探索又趋活跃。这场生态再评价运动的特征是怎样的呢？

生态学——终极的科学

生态系统科学通常被称作终极的科学，因为它综合了各门科学，甚至于艺术与人文学科。“尽管生态学可以被视为一门科学，但是，它的智慧比其他科学更深，也是压倒其他科学的，有着普遍意义的。”这是保罗·谢泼德在一部非常有影响的文集——《颠覆性的科学》[1]——的导言中作的一段宣言。生态学的第一条规律（也是第一条诫命）是有机体与环境之间所必需的动态平衡。这条定律用在公众的行动上，产生了废物回收利用的运动；在实用的层次上，没有多少人对保持预算平衡会加以反对。但如果在哲学层次上把这条定律提出来作为人与自然关系的根本原则，就会产生重大的问题了。

54

人类在多大程度上与自然是连续的，从而必须接受环境的限制呢？例如，动态平衡规律与无限制的经济增长能相协调吗？这一规律是否意味着我们得有一个零增长经济，甚至要求我们降低自己的生活水平？为回答这个问题，我们需要有一份地球上各种潜在物质与能量资源的清单，但也需要涉及到各种业已建立的原则：技术的不断进步、科学无止境的发展、改善

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

生活、人类超越自然限度的才智，等等。生态学代言人的预设很容易使人回想起有关地理决定论的争论。地理决定论认为一地区的自然环境极大地限制和确定了该地区社会的特征，而生态学现在告诉我们：人类必须服从某些自然和生态的规律，并努力与之保持协调。

毫无疑问，我们必须服从生态规律。然而，西方文化的天才性有很大一部分却在于人与自然不连续的观念。这是由希伯莱人和希腊人在我们心中唤醒了的观念，而在近代科学中达到了极致。这可说颇有点悖论的味道，因为近代科学是利用我们与自然相联系的知识，通过技术使我们取得了全能的地位。根据这种思想形态，如果人沉迷于循环式的自然节律之中，服从于自然的网络，那是一种悲剧性的、令人感到压抑的错误。正是这种错误导致了前文字社会的停滞。现代社会的一个要求，就是人类要发现自己的独特性——线性的历史、[①] 创造性和不断的进步。人类正是靠着这些独特性而越来越成为自然的主宰，用自然为自己服务，并根据自己的意愿改造环境。与此相反，现在生态学的基调是要我们再次认识到关联性，认识到我们与生物共同体的固有联系，从而肯定我们的有机性本质这样一种智慧。我能否在不牺牲自己在与自然关系中巨大的适应能力的前提下，重新肯定自己的有机性本质呢？

自然趋于稳态，但又从不长期保持一种稳态，而是在平衡之上叠加了进化的演变，就好像在一定节奏的基础上形成一种旋律。非平衡能产生生命过程中的创新性，而进化论对我们的世界观也有深远的影响：我们得把代表循环的圆与代表进步的

① 线性的历史（linear history）：与循环式历史（cyclic history）相对，指社会有向前、向上发展的趋势，而非在某几种历史阶段间不断地循环往复。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

矢量结合起来才能得出螺旋式的发展。在人类历史中，稳态虽然是必需的，但却只是事实的一面；事实的另一面，是人类在地球上发展了文明，并在此过程中不断增强自己驾驭环境的能力。这二者互为补充，才能代表真实的全部。人类文明发展的过程难道不是使生态系统有着间断式的不平衡、有意识的替代和改变吗？

生态学作为一门伦理科学

任何人一学习自然哲学，很快便会接触到“自然主义谬误”。按照现代哲学那严格的逻辑，我们是不能从“是”推出 55 “应该”，不能从科学的描述推出道德的规定的。换句话说，科学是价值中立的，自然不属于道德范畴。在一部经典性的文章中，约翰·斯图尔特·密尔提出人类是否应该“遵循自然”这个问题，并对之进行了考察。密尔认为，如果“自然”是包括人类能动性在内的一切现象的总和的话，那么，要人类遵循自然就没有多大意义——人类不可能不遵循自然，因为自然规律是没有例外的。如果自然不包括人类的能动性，那么，人类一切的活动都是在改变自然，而一切有用的活动都是在改善自然。这样的话，劝告人们遵循自然是非理性的，因为人类活动无可避免地就是非自然的。此外，如果我们认为自然的行为有道德意义的话，那么自然所做的很多（可能是大部分）事都是不道德的。密尔详细地列举了自然的凶恶、残忍和对生灵之痛苦的漠然。虽然他也认为人类的行为应该明智，但他认为不管自己如何审视自然，也找不出自然做的事有什么是对的。他写道：“服从自然跟对与错没有任何关系。”[2]

但是生态学家想到的是另一种哲学遗产。西方思想在对自

然的看法上心情是矛盾的。别的一些先哲用了不同的逻辑去面对自然，结果发现自然有着比人类更伟大的智慧。为免于健忘，让我们先回顾一下这另一种遗产，例如由浪漫主义运动所体现出来的哲学遗产。浪漫主义运动的思想家那种对大自然的爱，曾经感染了自然保护运动的先驱者中的很多人。例如爱默生在同样也很经典性的一部著作中，就坚持认为自然产生商品、美、智慧与纪律。如果把诗与神秘主义跟科学结合在一起，我们能看到，自然育化了人们的性格，并可作为价值的试金石。尽管要用这种眼光看自然很复杂，对人们的要求也很高，但爱默生是在与环境的遭遇中领悟到了道德的本质。他写道："所谓'对'，就是遵循人类到目前为止知道的所有的自然规律。"[3]

虽然这种断言在最近的哲学思潮中只是少数人用的范式，但是，随着哲学的生态转向[①]，它是多么惊人地再次出现！例如，伊恩·L·麦克哈格主张："我们必须认识到：自然包含了一个内在的价值体系。"[4]在一篇用了"稳态：物理规律与道德抉择"这样引人注目的标题的文章中，保罗·B·西厄斯写道："但在今天，道德涉及到一种负责任的与自然界规律的关系，因为我们也无可逃避地是自然界的一部分。"[5]罗杰·里维莱和汉斯·H·兰芝伯格在为一部有名的著作写的序中说道："对于我们对环境的关注，科学有另一种更深层的意义……那就是它能建立概念与自然规律的结构体系，使人类认识到自己在自然中的位置。这样的认识，必定是道德价值的一个根基，将会指导着每一代人履行我们作为地球这艘宇宙船的乘务员的职责。对于这个目的来说，生态学……是核心的。"[6]一篇公认的奠基性

① 生态转向：译自 ecological turn，意近"荒野转向"、"环境转向"。

的论文——奥尔多·利奥波德的《大地伦理》——向我们提出要求："任何事物，只要它趋向于保持生物共同体的完整、稳定与美丽，就是对的；否则，就是错的。"[7]显然，这已超越了谨慎和实用主义的考虑，而认为人类对生态规律的遵循已成为一条重要的诫命。生态学成了一门伦理科学。

生态学与进化论

然而，不论这些见识在纠正当代人对自然的贬低上多么富于预言性，如果我们用另一相关领域——进化论——的研究对它们的自信与激情进行一下砥砺，对它们是有好处的。达尔文的进化论出现之后，先是一些人认为这门新的科学主张一种无情的利己主义，一种以斗牛士精神、靠尖牙利爪在社会中拼杀的伦理。接下去，是反向的一些发展：有人对这种极端利己主义的伦理深恶痛绝，这促使他们去探寻一种能减轻进化论之罪恶的伦理。还有人是从进化过程中筛选出一些有伦理意义的趋势，认为进化是促进生命的——促进生存和繁衍，促进和谐，或促进整合与相互依存，等等。但这种筛选是很成问题的，因为进化过程不是同样也会消灭生命、灭绝物种、使无数的生物群落解体吗？这些伦理学家总是隐藏了指导他们所作选择的前提。就这样，人们对自然主义伦理学的探寻持续了一个世纪，却一直都没有什么结果。

我们要想探寻生态伦理学，就必须对自然主义伦理学的前提重加审视，而这项工作大多还没有进行。生态伦理学能否成功，主要就取决于它如何对自然进行重新评价。

在后达尔文主义的范式中，虽说有了物竞天择的定律，但实际上还是一个混乱的世界，有如一片丛林。尽管先前的争论

在一定程度上是这种认识的先导，但在这些争论中，人们还没有认识到生态系统相互依存的特性。只是在最近几十年，我们才能足够地将自然中的各种冲突放在一个生命的动态网络中来看。现在我们能看到，即使是一个物种有天敌对之进行捕食，也是对该物种有益的。自然的野蛮远不像先前人们想象的那样任意和低效。现在许多人都倾向于认为：生态系统中有某种智慧，令人不单是畏服，而更多地是景仰。这样看的话，遵循自然就不仅是为了达到某种与自然无关的目的而精明地采用的手段，而本身就是一种目的。或者更精确地说，我们的一切价值都是在人类与环境的相关性中构建出来的。人类的成就无疑是超出了任何环境的规定，但这与环境并非是敌对的，而是对环境作了补充。

这样的生态学观点容易激起哲学的批评。但这些问题可望是（换一个角度看也应该是）提供了一些让我们加深认识的机会。以利奥波德“保护生物共同体是对的”的直觉为例，他认为人类在生物共同体中既是一名普通公民又是一位仁慈的君主。现代文学（在很大程度上现代科学也如此）的一大特征是：它在根本上是把自然视为没有方向的、无情的、需要人来监管和修复的。利奥波德的这一直觉是多么彻底地否定了这样的异化啊！现代文学与科学的典型的看法是：现代人虽然有巨大的技术力量，却发现自己远离了自然；他的技艺越来越高超，信心却越来越少；他在世界上显得非同凡响，非常高大，却又是漂浮于一个即使不是敌对，也可说是冷漠的宇宙之中。人类的世界往好处说是一个巨大的加油站，往坏处说则简直是一座监狱，或者是一片“虚无”。但从生态学的角度看，人类显然不是这样的：人类的世界是他们的“家园”，人类是把这个世界视为自己所属的一个共同体，带着一种尊崇来面对它

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

的。他们把地球行星这个家看作美丽的、值得珍爱的。颇为令57人惊异的是，这种新的情绪是在对太空探索的反应上最集中地体现出来的：宇航员摄下的生动的地球照片与宇航员在太空中时对地球的思乡情绪，都使我们重又产生了一种对地球这一"宇宙船"的爱和要致力于与它达成和解的决心。

如果我们带着这种新的情绪来重新面对我们的环境，我们就必须设计出一种新的算法，来计算生态系统的功利，为这个星球共同体中最大多数的成员谋取最大的善。[①] 这一算法可能需要整整一代伦理学家的努力才能设计出来，但我们目前就已很迫切地需要有这种算法：我们需要电力，但我们应怎样平衡好这种需要与荒野河对我们及子孙后代的价值？人类有获取居住与休闲活动所需的空间和资源的权利，但相对这种人类的生活权利，我们把濒危物种的生存权放在什么位置？在一个还存在饥饿的世界里，我们怎样才能说明自然保护主义者讨厌杀虫剂和除草剂的心理是正当的？在一些最急迫而又还没有得到回答的具体问题上，相对于保护环境需要付出的社会代价（特别是处于较低社会经济地位的阶层所需付出的代价）我们应该怎样来计算环境保护的费用？这些我们都不知道，这使我们在处理实际问题时还是在踉跄前行。

人类对自然规律，无论是万有引力定律，身体健康的规律，还是生态系统的稳态规律，没有例外地都得遵循。但是因为人类在各种生物中独具思考和预测的能力，他们在对自然必

① 功利主义哲学家如边沁（Jeremy Bentham，1748－1832）等认为社会利益不过是社会中所有个人的利益的总和，并据此设计了一种计算社会总体利益的算法。功利主义的伦理原则之一是要为社会最大多数成员谋取最大的善，而此处是将此原则推延到生态圈这一生命共同体。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

要的服从中也还有着选择的余地。我们认为生态系统应该存在下去（暂且不说它还应该是健康和美丽地存在下去），而在此生命系统中的人类生命是有价值的。如果把这作为一个给定的前提的话，那么，自然规律就为我们提供了一种规范；人类要是蔑视这种规范，就会害了自己。人类能自己选择服从这规范的具体途径，抑或我们应该说自然允许人类有自由去选择采取精明的（或者道德的）行为？生态系统健康的规律有如个人健康的规律，人可以选择是服从还是违背它们，但生态系也像我们的身体一样，最终是要跟我们算账的。难道我们的价值体系能从生态系中明确地分离出来，从而生态系的这种限制已与我们的价值体系无关，甚至不相容？抑或还是应该说：人类尽管可以构建价值，但却必须是在服从生态系统规律的前提下进行构建？有的人会立即把这一点归结为精明，归结为一种理性的而非道德的行为问题。但是，对于接受了生态学教诲的人来说，当今对环境的重新评价表明：服从生态系规律不仅仅是关系到精明与否的问题。

神、人、自然

善与恶之间的差别有时是多么的细微！我们可以想一下西方人对自然强有力的征服及现在以生态标准对此作的重新评价。西方人的宗教以《创世纪》中的训令要求他们征服地球。[①] 希伯莱人把他们周围民族的信仰颠倒过来，将人类置于

① 据《圣经》记载，上帝造人后，对他们说："要生养众多，布满地面，征服这地；也要统治海里的鱼、空中的鸟，和在地上行动的各种活物。"（《创世记》1：28）

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

自然之上，而非自然之下；① 他们禁止占星术，禁止以向大地、太阳、月亮、星星等邪神献产育牺牲② 的形式来安抚这些神。他们倒也没有将自然想象为邪恶的，而是将它看作上帝完美的创造。上帝创造了自然，不是要人恨它、怕它或崇拜它，而是要人"保有"它，把它作为一份丰厚的礼物来加以利用。人是宰治者，他既在自然之中，又在自然之上，而只在上帝之下。这个等级秩序是上帝——人类——自然这样构成的。这种眼光与古希腊理性主义倾向相融合，同时又使此倾向发生转型，便成了中世纪西方精神的支撑。③

在近代的世俗化过程中，一神论是逐渐消失了，但是有关58 人类宰治自然的原则却被继承下来。孔德（Auguste Comte）的科学实证主义就宣扬道："严格说来，文明的进程一方而在于人的心智的发展，另一方面又在于此心智发展的结果，即人类控制自然的能力不断加强。"[8]伊曼纽尔·梅瑟尼在为技术辩护的人中堪称最有说服力的一个。他认为，在我们的时代，人类已经从"粗暴和桀骜不驯的自然"的奴役下解放出来，在自然对人类的敌意和冷漠面前不再表现得顺从。"由于人类的信心和力量得以恢复，自然越来越被置于人的控制之下。……人类出

① 希伯莱人属闪米特民族。从旧约《圣经》看，在希伯莱人之前就生活于伽南一带的其他闪米特民族的宗教基本上属自然神教，有很多代表产育神（fertility gods）与自然神（nature gods）的偶像。希伯莱人入侵伽南地并建立以色列国后，民众也受这些当地宗教的一些影响，但旧约《圣经》的基调是以一神教坚决拒斥自然神教，反对偶像崇拜。后来基督教继承了这一点。

② 希伯莱人以其他闪米特民族的产育神和自然神为邪神（baals）。产育牺牲（fertility sacrifices）为这些民族向产育神献的牺牲。产育神往往兼司人类生育与农作物生长，fertility 一词也同时含有这两方面的意思。代表大地的神往往有母亲的形象，也反映了闪米特民族宗教的这一特点。

③ 中世纪西方精神的支撑：指基督教。

现以来，就受到物理自然之专制的困扰，而我们的时代首次有了摆脱这种专制的可能。”[9]

但是，对这一长期固植于西方思想中的传统，也有一种相反的解释：这一传统如果不说很危险，至少也已经过时。林恩·怀特在一篇对科学家的著名的讲话中指控说：“现代科学是自然神学的一种延伸，……现代技术至少部分地是由于基督教关于人类超越自然、有权宰治自然这一教条被以西方式的、强调人类意志的方式实现了。一个多世纪以前，科学和技术结合在一起，赋予人类以巨大的力量。从其对生态产生的众多影响来看，这种力量已经失控。如果这样的话，基督教是犯下了一个重大的罪。”[10]我们还可以看看 C·J·格莱根说我们对自然的态势是畸形的这一断言。他说：“把人类看作与自然相对立的哲学，不管其在过去曾有过什么样的创造力，现在这种创造力也已丧失。……把人类技术的、创新的、保守的、保护的以及人道的角色放在生态的背景上去看，比将其放在一个强调反差与对立的背景上去看，更容易得到正确的认识。[11]

对西方思想传统的正反两种感情已并存了很久了。这样，自然既是荒野又是乐园，既是魔鬼的又是神圣的，既是财富又是敌人，既是丛林又是花园，既是严酷的又是缓和的，既是人的一种手段本身又是一种目的，既是商品又是共同体，既激起人的征服欲又引发人的柔情。美国人的共和国既对北美大陆施行强暴，又依存于这块大陆；他们的技艺既改善自己的环境，又纳入了这个环境；而最具反讽意味的是：早期的拓荒者①酷爱荒野，却又以自己的行动将这荒野消灭了。我们对自然的态度总在摇摆，摇摆于侵略与服从、剥夺与尊重、斗争与和谐

① 早期的拓荒者：指早期开发北美的欧洲人。

之间。对人与自然关系的看法也摇摆不定，时而把人看作生活于孤岛上，时而又把人看作是身处大地之中；时而以人为独立的，时而又将他看作是与其它事物相联系的；时而把他看作征服自然的工程师，时而又将他看作生物圈中的普通公民。当前这场争论的新颖之处，在于它昭示了人与自然的连续性，要力量强大的西方丢掉在自然面前的狂妄自大，变得谦逊一点。

我们能理清实际情形是怎样的吗？在生态学模型中，说自然中不仅存在着互惠而也存在着对立，这已成了公理性的。生态系统对它自己所支撑的生命也加以阻挠；事实上，生态系统对生命的阻力能刺激生命向前发展，在这一点上它不亚于生命的助力所起的作用。一个物种或一个个体生物的完整是依赖于一个场的函数。在这个场中，完整在于捕食与共生、建构与毁灭、升成与降解的交织之中。这个生命的系统包括了人类，从而使它有了一种哲学，一种“应该”，一种意向性，一种超越。然而，尽管人类有着许多选择，他们也还是处于此系统之中的，从而不能免于环境的压力。是这些压力促成了人类的独特性，并确定了人的完整性。但是，如果我们不用与这一点互补的另一面对它加以限制的话，我们就陷入了人类中心主义。这样的话，乐观地说人是价值的惟一所在，而其余的整个世界都从属于人；但如果悲观地说，人就是作为自然中的一个孤儿而独自存在着，迷失于一个与他敌对的世界之中。

59

一种创造性的斗争

放在整个环境中来看，我们的人性并非在我们自身内部，而是在于我们与世界的对话中。我们的完整性是通过与作为我们的敌手兼伙伴的环境的互动而获得的，因而有赖于环境相应

地也保有其完整性。如果我们从生态事实都推导不出价值，那我们也就不该把价值定位于人类，而否认我们周围的自然的价值。所以，从技术论上说的人与自然间的对抗性，从生态学的角度看就只代表事实的一半。如果我们把这当作事实的全部的话，我们真实体验的结构便会被颠倒。这真实的体验是：人性深深地扎根于自然，受惠于自然，也受制于自然；而人类对自然的评价，就像我们对自然的感知一样，是从与环境交流的过程中抽取出来的，而不仅仅是我们加给自然的。那么，我们是否能达成一种综合，看到人与自然之间有着既体现人的卓越，又体现我们生存于其中的自然的伟大这样一种创造性的斗争呢？

能不能说，当我们将人类与地球上的生物共同体间看作相互补充关系的时候，当我们对自然的控制与对它的服从相互渗透的时候，人类的存在才最能显出其高贵？人类可以而且必须节制和管理他们的世界，然而，我们对自然的操纵越是纯熟和有效，我们就越迫切地需要尊重我们管辖的这个帝国的价值。如果我们亵渎了自然，也就亵渎了我们自己。最基本的一点是很明显的：我们应将自己所统治的世界看作一个共和国，要促成它的所有成员的完整性；我们应该以爱来管理这个共和国。

注 释

1. Paul Shepard and Daniel McKinley, eds., The Subversive Science (Boston: Houghton Mifflin, 1969), p. 4f.

2. John Stuart Mill, "Nature" 见 Collected Works (Toronto: University of Toronto Press, 1963–77), 10: 400.

3. Ralph Waldo Emerson, Nature (San Francisco: Chandler Publishing Co., 1836, 1968), p. 68; [该书汉译见 R·W·爱默生《自然沉思录》（上海社

会科学院出版社，1993）中的《论自然》] Journals (Cambridge, Mass.: Riverside Press, 1910), 3: 208.

4. Ian L. McHarg, "Values, Process, and Form," 见 Robert Disch, ed., The Ecological Conscience: Values for Survival (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), p. 21.

5. Paul B. Sears in Shepard and McKinley, The Subversive Science, p. 396.

6. Roger Revelle and Hans H. Landsberg, eds., America' s Changing Environment (Boston: Beacon Press, 1970), p. xxii.

60　7. Aldo Leopold, "The Land Ethic," A Sand County Almanac (New York: Oxford Univeristy Press, 1968), p. 224f.

8. Auguste Comte, Early Essays on Social Philosophy (London: Routledge, 1911), p. 144.

9. Emmanuel G. Mesthene, "Technology and Religion," Theology Today 23 (1967): 481-495, 此处引文见 pp. 482, 492.

10. Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," Science 155 (1967): 1203-1207, 此处引文见 p. 1206.

11. C. H. Glacken, "Man Against Nature: An Outmoded Concept," 见 Harold W. Helfrich, Jr., ed., The Environmental Crisis (New Haven: Yale University Press, 1970), pp. 127-142, 此处引文见 p. 140.

第四章　生命的长河：过去、现在与未来*

谈论生命之河，与其说是哲学，不如说是诗。但是，形象有一种感召力，可以唤起批评的反思。生命具有十分复杂的有机性，很难用无机的河流的特征来简单地说明。这里，我们只是要从“河”这一形象提取“流”这一意象。所谓“流”就是在自然力量的推动下永恒地流动。通常生命被认为是一种逆熵流。② 在这种意义上，生命的负熵流与单纯的物质流是相反的。但这“流”的意象具有足够的普遍性，能够使我们对生命过程有不少洞见。这个意象能使我们想见连续性，想见超越个体的生命之溪永无止息地向前流动。这样，我们便得到了一个

---

* 本文原发表于 Ernest Partridge, ed., Responsibilities to Future Generations (Buffalo, N. Y.: Prometheus Books, 1981)，经许可收入本书。

② 逆熵流：熵是用来表示系统的混乱度（或者说无序度）的一个物理量。根据热力学第二定律，封闭系统自发地趋于熵的增加，即趋于无序。生命的进化过程表明生命系统的有序度是越来越高，所以生命过程被认为是一种反熵增的过程。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

内涵非常丰富的模型，使那些在用别的模型去看时会有的诸多难以处理的、相互矛盾的观点可以全部容纳到其中。在生命之"流"不断向前涌动的过程中，我们可以看到：实存和潜在，自我和他人，人与自然，现在与历史，以及"是"与"应该"都融会到一起了。

提到生命，我们大多数人马上就会联想到现时的存在，想到包在皮膜中的生命个体，并且把伦理生活定位在主观的个人之间的关系上。我们常常发现"生命"很自相矛盾地既属于生物学，又属于伦理学；既属于自然，又属于文化。在这里我们并不否定个体人类生命是主观的，是需要我们给予道德关怀的。但我们注意到生命也可以是形容-种集体的、更为实质性的"流"的性质。这种"流"也值得我们给予道德关怀。这个"流"的概念将个体视为浮在整体之中向前运动。这在生物学中是有道理的，又纳入了文化的考虑，且与我们许多深层的伦理直觉相吻合。诚然，这个概念是集合性的，所以可能不像更为原子论式的一些范式那样，能给个人的完整性以很高的位置，但我们在这里是要借此开拓更广阔的伦理学视野，寻求一个比任何个体的生命都要开阔的场景。这里的论点是：个人主义的伦理学目光短浅，需要用集体主义的观点来加以矫正。有了这种集体主义的观点，我们能对五个在传统伦理学中很难解决的问题上获得较为清楚的洞见。

62

实在与潜在

我们现在对"公平"的看法都是围绕着个人权利的概念仔细磨砺出来的：公平的含义就是要保护个人权利，使之免于因其他个人的利益而受侵害。这里发展起来的决疑法，对于解决

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

一些代际间的问题是有用的。然而，当我们考虑的超出三代以上时，我们就很难站得住脚了，因为未来的人离我们很遥远，很难说清他们会是什么样的。这样我们就得怀疑：现在的人怎么会对这些都还不存在的人负有责任呢？我们如果将自己的道德义务向未来延伸，就会具有不确定性，因为未来的权利没有很实在的、能清楚地加以辨析的拥有者。现在实际存在着的我们，不知道怎样在我们与某种潜在的“他们”的利益之间作出判决，因为未来的权利的拥有者是模糊不清的，太多地依赖于我们的各种假定。但是，如果我们把生命看作是一个整体性的“流”，这些模糊性就消失了，因为此时已有了未来之可能性的现实的载体。这个未来不再属于一些抽象的、设想出来的别人，而是我们自己的未来。这个未来是由我们现在存在着的人承载和传递着的。它不是从虚无中硬造出来的，而是由我们贯穿起来的。它是我们这一代的未来，是由我们生发出来的未来，是我们生命之河的下游。我们是在实在中涉及到潜在，而且是很实在的潜在。

河流具有地理上的延伸。虽然我们通常在某一点观察一条河，但在思想上很容易就把握了这种延伸。作为生命的一个类比，河流能帮助我们认识到：虽然我们是在一个时点上观察生命，但整个生命长河有着在时间上延续的真实性。这样，我们可以说：由我们组成的现在的生命，应该具有这种伸向未来的潜在性。因此，虽然我们不能现在就使我们的后代个体地呈现出来，也不能现在就完全判定“他们”有什么需要，或“我们”对未来有什么需要，但人类的总体对未来有一种权利：人这个物种作为一个集合体应该延续下去。一个成熟的人应该能够想见：自己在任何一个“现在”的时点上，都只是在享受着一个在时间上延伸开的生命的一个断面。作为一个自我，就是

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

在一段时间上持续地存在，经历由生到死的整个过程。但定义个体生命之起始点的生与定义其终结点的死，都只在利己主义的伦理学中才是关键的；在集体主义的伦理学中，它们都被淹没在整个生命的脉动之中。这一生命的脉动是通过个体生命向前流的，但也流过这些个体生命。我们死去了，但我们将生命传了下去。我们和子孙后代享有一个共同的生命。这并不是指他们现在就能与我们相互履行对对方的责任，而是说这一共同的生命能从我们这里传到他们那里。在这种整体的流动中，可以把义务论和目的论问题（这些两方面的问题通常是分开来处理的）放在一起处理。谁要把我们作为达到未来的善的工具，那是一种罪；但谁要剥夺我们的未来，也同样是一种现在的、内在的罪。

对一个生命体来说，实在就意味着具有生发能力。就如在电学上，没有电位差造成的潜能，[①] 就不会产生持续的电流。生命是另一种“流”，一种更为自主的“流”。在生命之“流”中，实在与具有潜能基本是等同的，因为存在同时也是向某种型态转变的过程。对生物来说，生命必须具有繁衍的能力；生命之“流”是一个生育与成长、播种与收获的过程，是能将橡子变成橡树，让橡树长出橡子，又把橡子再变成橡树的动态过程。而且，这种自然的、具有创意性的冒险在人及人的文化那里又有进一步的延伸。自然将我们创造成在繁衍后代和传递文化这两方面都具有投射[②] 能力。这就是结果的概念，说的是

63

① “电位差”在英文中作 electrical potential，简称 potential，而 potential 亦有“潜能”之意。

② 投射（projective）：指一物将自己的特质以某种方式传递给另一物，从而使之能在此另一物上体现出来。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

在有些事件的序列中，是过去与现在的一些事件一起现出。[1]过去和现在的这种结果超越了个体的死亡。任何一种生物或生活方式，如果它们的结果没有足够的投射力，那么它们最多是在局部获得成功和具有价值，但他们很快便会消失。事实就是这样，而且（如我们下面将要补充的）也应该是这样的。

河流是靠重力流动的，而生命之“流”的运动是靠一种内在的意动力。[2] 哲学家可能难以合理地解释为什么在自我中体现出来的生命会想要继续向前流动，但却不可能根除生命的这种激情。如果有谁变得完全不关心自我的投射，在计划未来上粗心大意，那他就不是自然中的适者，很快便会被消灭，而生命之“流”就会抛弃他而继续向前。这种缺乏生存意志的生命，会被另一些充满斗争的生命之“流”所淹没，被冲刷到一边。我们大多数人都将会发现：我们从过去世代继承下来的生存的意志透过我们，从我们又流向未来。在某种程度上，人类作为一个整体在产生一个在我们之后仍能存活的、未来的世代的活动之中，就行使了我们的权利，履行了我们的责任，也使我们那强有力的、自然的生育冲动得到了释放，这可说是很幸运的。

不幸的是，事情又非完全如此；否则，也就没有我们下面将要讨论的“是”与“应该”的问题了。更为不幸的是，我们在此似乎到了一个困难重重的地方。在这里，如果没有伦理的约束，我们这种繁衍与建造的冲动就成了祸根，使我们不适于生存。因此，我们实际的生活方式也许正在降低我们的潜能。

---

① “结果”在英文中作 consequence，作者在此将其分解为 con－（表示“一起”的前缀）与 sequence（序列）。

② 意动力（conative urge）：心理学中指冲动、欲望、意志等力量。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

这无论从生物学上还是从伦理学角度看都是很可悲的。

自我与他人

一个人的道德能力可以用他所认同的“我们”的范围大小来粗略地加以衡量。利己主义将一个孤立的“我”划分出来，而在这个“我”的界限之外就只看到“他”或“她”。这种伦理观以各个“我”为不可再分解的核心，而这些核心总是存在竞争与冲突，从而每个“我”都是以一敌众，都是在追求据自己的见识判断出的自我利益。利他主义也看到很多“他人”，从而也是多元论的，但它认为在“自我”与“他人”之间有着亲和的力量。“我”有时会与一个“你”认同，从而产生出了一个“我们”。“我”这个自我延伸到“你”，于是，伦理的关注不再仅限于我自己，而是延伸到了与我亲近的其他人。道德的成熟就在于这种亲近感觉的扩展。当这种对集体共在的认识足够广泛时，自我就沉浸在一种共同生活之中了。

我们大多数人都能够让自己的认同从对自身生活的记忆碎片中分离出来，而将其与父母、孩子，甚至与我们的民族和国64家联系起来。如果没有这种能力的话，我们不论从生物意义上还是从文化意义上都不可能会成功；因为如前所说，在这种情况下，我们将不具有足够的投射力。利己主义要求个体以自己的有机体为其关注的焦点，这在生物的和心理的层次上都是对此个体有机体有利的；但我们也得认识到繁衍的需要。这样，我们自然地就有着不仅要保护自己而且要保护自己所属群体的意识，而这便是我们道德情感的发端。“Kind”一词的两个含义，“体贴的”和“有亲密关系的”，其实是由一个相同的词源推导出来的。良心的演变是随着这个词的此两种含义的进一步

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

扩展而发生的。这种扩展使 kind 的含义冲破了家族的范围，冲破了部族的范围，而具有了一种更为广泛的意义，最后形成了一种普遍性的道德倾向。这种普遍性不只是普适性，而且有一种时间上的广延性。

这里我们会注意到：我们许多世代以后的后裔或离我们很远的种族并非在生物的意义上对我们并没有很强的制约。纵观人类进化史，我们发现人的行为对那些在时间或空间上很遥远的人影响甚微；自然选择只作用于我们对离自己较近者的行为。但现在，我们的行动具有了很深远的影响力，因此我们可能确实需要伦理学才能生存下去了。靠伦理学我们才能使我们生物性中已有的对亲近者的关心进一步扩大其范围。现代人类已拥有了令人畏惧的帮助或侵害他人（包括全球的人与很多世代后的人）的能力。如果我们的道德关怀能发展到与此能力相当的水平的话，在此发展中，我们无疑将发现一个古老的道德悖论——“关心别人有利于自己的性格”——能重新焕发出真理的光辉。

在生命之“流”中，原先十分明显的一些分界开始消解。就是利己主义者也知道，一个人对他将来的自我负有一定的责任，这就是为什么他在年轻时就会为退休后的生活做出一些牺牲。他所有的生命阶段最终说来都是现在的，当前这个“现在”并没有什么特别的地位。但父母把遗产留给儿女，农民为后代而将地里的土壤保持好，资助者向自己所关爱的社区或组织捐献大笔的基金，这些又怎么解释呢？如果我们狭义地理解自我，那就应该说在这些情况下精明被“仁慈”取代了。但是，如果我们认识到有更大的、更持久的群体，而个体要根据这样的群体来确立自己的认同，那么就可以把我们原先当作个人的慈悲心的东西，重新解释为一种集体性的利己主义。因为

在这里，是自我的范围扩大而延伸到他所喜爱的事物之中，并在这些事物之中得以继续。如果这种亲近感不是在亲缘、民族因素，而是在道德因素的影响下进一步扩展，会出现什么情形呢？我们会想：到底是利己主义消失了而利他主义留存下来，还是正好相反？就像我们对一滴滴入河中的水的考究：它到底是还存在呢，还是融入到整条河流中去了？有人会坚持认为一切集体都是虚幻的，任何集体的利益都可归结为个体的利益。在上面所说的情况下，持这种观点的人就得设法定出利己主义和利他主义各占多大比例。但这样做便成了一种伦理学上的唯名论[①]，与近来的生物学和社会学理论不很相符，因为这些理论认为个体的利益是在个体所属的更大的遗传或社会运动的相互依存中形成的。

一个人如果仔细思考他所"拥有"的生命，除非他很愚65昧，否则他就不会认为自己真是仅靠个人奋斗而成功，也不会认为自己是完全自足的。实在说来，倒是那种单独的自我更接近于虚幻。自然和文化的真谛在于自我的这种他在性，在于我们是参与到一个共同的生命之"流"中的。自我是这生命之"流"有机的一部分，但又只是暂时地体现着这个"流"。个体被赋予了一定的自主性，这是值得珍视的；但同时个体又应负责任地置身于支撑着自己的集体，并对此集体的需要做出反应。犹太先贤希莱尔[②] 曾说过这样的格言："如果我不为自

---

① 唯名论（nominalism）：欧洲中世纪经院哲学的一大派别，与唯实论（realism）相对，认为没有离开人的思想意识和个别事物而独立存在的"共相"（即一般性），只有个别事物才是真实存在的，而"共相"无非是用来表示个别事物的名字、符号或概念。

② 希莱尔（Hillel）：公元1世纪初犹太人的宗教领袖，其家族的宗教权威后来得到罗马帝国的承认。

己，那么谁来为我？但如果我只为自己，那我成了什么人呢？"顺着我们前面所循的思绪，我们可以将此格言应用于一代人。如果谁认为这种应用很困难，那么我们建议他站到祖先的坟前去认真地想想。

爱的情感使得我们关心自己死后会发生什么事。这种情感有其生物性的根，即我们对后代的抚育；但这种情感是靠了文化和道德而成熟并结出果实的。一切真正的爱都是以因果关系传导和传播的，都是将自己最喜欢的生活模式投射到自己所爱的对象上。但在这投射的过程中，爱是将自己投入于另一个人。如果不是这样，如果一个人对于自己的生命终结之后会发生的事很少关心，那么他就只有伪装的、虚假的爱，只有一种停留于自我的爱，没有存在的价值。如果是这样，那么我们对于近来流行的"公有地"概念，就能作出意义更为丰富的解释。因为我们的自我不再是自我膨胀的自我，不再是每个自我都从公有地中去攫取一份资源。我们只有通过发现某种大家都能认同的更精明、算计得更好的自我利益，才能使这种攫取不超出公有地所能承受的范围。[1]在我们所主张的公有地里，自我能生活于爱里；而在那种大家在互相争斗的公有地里，自我只能小心翼翼地生活于恐惧之中。加入到集体的生命之"流"中的人，能够发现地球承载能力这一概念的新的含义。

人类的与自然的

环境伦理与代际伦理常是同一问题，这并非一种巧合，因为我们的生存需要有一定的生境。虽说不是绝对的，但一般说来，有利于现在的环境的，就是有利于人类未来的。此外，生命之河会将人与自然的界限冲刷得模糊起来。我们狭隘地、人

为地看问题时，把一事件称为人类运动的轨迹，但土地、空气、水、森林、草地、海洋、植物和动物这些事件是融会在一起的。生态学教导我们，应该大大地扩展我们对“循环”一词的理解。人类生命是浮于以光合作用和食物链为基础的生物生命之上而向前流动的，而生物生命又依赖于水文、气象和地质循环。在这里，生命同样也并非只限于个体的自我，而是与自然资源息息相关。我们及我们所拥有的一切都是在自然中生长和积累起来的。“资源”（resources）一词的词根 sources 有源头之意，其前缀 re－可以看作是引人了这样一种含义：有某个源头，其水流不是顺天然的趋势流动，而是被引导进人人类设计的渠道。如果这样的话，“资源”一词就更突出地令人想到生发万物的大地之源。

66

所有的生命形式,包括人在内,都得与环境保持某种最低限度的自动平衡,否则就没有足够的投射力生存下去。“自动平衡”与其说是一个表示静态的词,不如说是一个近于水力学意义上的词。用在生物学上,它描述的是生命之“流”通过与外界环境中的运动进行物质与能量交换,以保持一种稳定状态。资源的消耗与资源的保护总是相矛盾的,而生命就在这二者之间微妙的张力中延续。在人类以前的生命形式里,这种平衡不是有意识的;人类出现以后,就有了这样一个挑战:如何将这种平衡转变成有意识的,或者说道德性的。自动平衡不排除进化和历史发展,但它确实规定了:未来人类的发展不论采用什么样的途径,都应使这些自然过程能够延续下去,因为生命之河是靠这些过程才能向前流动的。只有当我们的源头可以更新(renewable),我们才能再生发(regenerate)。“更新”和“再生发”这两个词的前缀 re－已不再表示将自然的东西转变成某种供人类利用的东西,而是表示人类应使自己适应于一个不被扰乱的物质资

源的流动，以求得自身的延续。从对历史的回顾中我们看到，关心自然保护的人也是最早对未来世代产生关注的人。

在整个生态环境中，生命是一种流动；在个体的生物有机体内，生命也是一种流动。水是生命的基础。无论是植物体内的汁液，还是我们血管中的血，都是生命赖以继续下去的体液。原生质的运动过程也是靠体液支撑的。如果我们考虑生命的未来，更可进一步把它看成一个遗传物质的流动。虽然个体生命是基因所必须的载体，但这里"载体"的意义也不是个体性的，而是种群性的。我们谁也不能具有全体人类所有的基因，而是每个人都从一个巨大的、远远超出任何个人所拥有的基因库中提取一部分，并在此基础上成为一个完整的人。而个体的"我"，又为人类公共基因库的更新做了一点贡献。就生物性而言，"我"是要在这个基因库中保存"我"的基因的一个世系，而自然选择是通过对这样的基因世系的加工和整理，使整个基因库更适合于生存。但就伦理而言，自我可以将其关心扩展到它所属的整个物种的范围。如果这样说像是使人类生命降低到微观的基因层次的话，我们也可以很容易就回到宏观的、个人生命的层次上来。在这个层次上，表现型表现的是特定的基因型。但人们总应牢记主观的自我是这基因流动的一个体现。

生命的进化可以看成是一种信息流动。物质流动的趋势是朝向熵增和无序，而生命之"流"的趋势与之相反，能够构建和繁衍有序的有机结构，并将指导这种建构的信息以遗传的方式传递下去。在这个无意识的层次上，可以说一切生命都是有智慧的、逻辑性的、进行着信息交流的；这从遗传学中用了各种语言学模型这一点上便可看出。这生命之"流"发生分化，变得更加复杂、更具有创造力、更有知觉和更有智性，直到最终在人类这里产生了建造文化的能力。有了文化，一种全新的

信息流出现了，其意义仅次于负熵的生命过程的出现。人对自己获得的信息可以进行传递，可以用语言的形式贮存，还可以加以评价，这样，智性就成了有意识的。文化过程虽说是自然的生命过程的最高峰，但也仍是它的一部分。随着生物流和文化流的向前运动，生命也在进化。这里面永远有一个控制论的问题，永远有一个信息传递的过程。我们在生物性和文化两个层次上进行着自我的投射；这二者虽有不同，却不过是同一生存过程中有机地结合在一起面不可分割的两个方面。

生命是自然的一种投射，但它不断地向前发展，现在也成了我们的一种投射。我们是冰山的顶峰——虽然我们确实是卓异地从自然的海洋中露出了水面，但在水面下的那十分之九仍是属于自然的。伦理学常常用“契约”的模型来立论。这种模型之所以错误，是因为它不符合自然，因为它把人看作极端个人主义的，只是面对着自然的威胁才勉强地结合在一起。不难理解，从权利出发建立的理论易于抬升个人的价值，而贬低自然的价值。正如认为有机与无机之间有一种对立并没有错一样，认为人与自然有一种对立也没有错。但是，如果把它们置于一个更大的、呈现着人与自然、生物自然与物理自然的交流的图景中，这些对立的看法就成了不完全的真理。自然赋予我们客观的生命，而个人的主观的生命只不过是其中的一个部分的、内在的方面。相对于自然所给定的这个生态系统，我们是生物学家所说的专性寄生物。[①] 在此我们感到迷惑了：如果人

① 专性寄生物(obligate parasite)：与兼性寄生物(facultative parasite)相对，指只能寄生于某一特定的寄主，而不能调适于不同寄主的寄生物。专性寄生物因只能靠某种寄主生存，因而其寄生活动如危及寄主的生命就对自己不利。这里用专性寄生物比喻人类得靠唯一的地球生态系生存，因而我们的活动也不能危及生态系。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

与自然已融为一体，我们是否在道德上有义务不仅要保护和珍视人的价值，而且也要保护和珍视自然的价值呢？在道德上保守的人会坚持认为伦理只对人类适用，而自然中所有的过程都只是辅助性的。但在道德上较为开放的人则会让自己的道德关怀遍及这一宽广的生命之河，甚至包括它所流过的物理地形。

现在的与历史的

生命之河长达十亿年，人类在这条河里也已走了几百万年，其中有记载的历史有几千年。如果按这条河的长度能绕地球一周算的话，那么人类所走过的路只能穿过半个县，我们有记录的历史无非只有几百英尺，而每个人的生命历程只有一两步那么远。这种线性的算法，能显示出生命之河的自然长度，却没能记下它在人类的纪元里，由于加入了信息之流而使生命之河变得越来越汹涌这一事实：河水从上游泻下，呈指数式地使下游变得越来越深，越来越多骚动。人类所走过的全部历程只是部分被遗忘或消失了，而有相当大一部分仍留存在我们的文化里，因为现在就是过去的延续。

无论从进化上还是从教育的意义上讲，都可以说我们是“今在的过去”。苏格拉底和摩西、耶稣和佛陀、牛顿和哥白尼都不仅是在我们之前存在过；他们的影响通过千百万热爱和传扬他们的不知名姓的人传到了现在。这种穿越历史时空的传播经过重构而存在于我们的文化中。有时我们把过去看作一具僵尸，以为死了的东西就只留下一些记忆和幻影。但如果生命是不断向前的“流”，事情便不是这样了，因为是过去孕育了我们。我们今天的生命乃是过去的生命累积到今天的体现。借用法律用语来说，我们既是祖先遗嘱的执行者，也是其受益者。 68

这些遗嘱中的意愿超越了祖先个体的存在而传了下来。我们完全应该有这样的意愿：我们要让祖先留下来的家业再传下去，使之能有“将在的今天”。用自然中的一个意象来说，我们有一个根，我们应该再结出果实。

生命是一项壮丽的工程，是臻于极致的戏剧。它的某些意义是而且应该是短暂的。但是，生命的真谛不只在于现今，而正如在所有的故事中一样，也在于“过去”最重要的特性留存到了今天，且被深化，被连贯起来，以统领整体故事中的各个章节。一些偶然的事物在其发生的当时可能受到欢迎，但它们只为某一时代所特有，终究会成为过去。生命的间断性和突现性令我们惊叹；然而每一代人最辉煌的探索都对贯穿人类世世代代的生命之“流”做出贡献。在一部交响乐中，每一段旋律在其被演奏的当下就能被欣赏，但其作用又并非仅仅如此，而是常常会被重复或是被用来引出下一段旋律；否则，交响乐就不会那么优美，不会形成真正的乐章。对于一出戏剧，我们不能完全预知其结局是好的。同样，我们不知道，也不可能知道生命之“流”的未来会怎么样，不知会是福还是祸。但在现在，我们作为演员还是有责任尽力将自己最为珍爱的东西表演出来。这种责任不仅不会破坏我们当下的完整性，相反，我们当下的完整性正是以这种责任来确立的。

每一个科学家、每一个人文主义者、每一个教育家和每一个做父母的都清楚，一个人的一生需要这种与过去和未来的联系。历史传给我们的东西，使我们能向前运动。我们能运动一段时间，但不能到达终点。我们会逝去，而我们的学生、弟子和孩子又将这生命的运动继续下去。我们这个时代有沃森和克里克非凡的发现，但他们之所以能有这一发现，是由于他们之前已有了达尔文、孟德尔和林奈的发现。别的人还会将这个传

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

统继续下去。民主制度的建设已进行了很长时间，我们大多数人都会愿意为将这项事业继续下去而付出生命的代价。音乐家、艺术家、小说家和哲学家都是继承了前人的成就而创作出他们的作品。这些作品现在为人们所欣赏，但同时也传人了客观的公共领域里。具体的个人生命和业绩常常被遗忘，但这并不意味着它们不是文化赖以传递的整个控制回路的一部分。

谁也不会否定，过去、现在和将来之间存在着极为重要的不对称性。麦克塔伽所谓的“时间 A 系列”对此做了详细的交待。在 A 系列中，现在是一个刀刃，它穿越时间，无情地使未来变为过去。但是，我们同样可以将时间看作麦克塔伽所谓的 B 系列，只有较早与较晚，而同属一个整体。[2]如果把这两个系列并列起来看，那么我们就不会把过去、现在和未来看作分别存在的三个东西，其中只有现在是令人信服的实在；而会认为三者同属一个生命之“流”，将过去的属性经过现在而传递至未来。过去、现在和未来不是像可以分解为简单单元的珠子一样串在一起，而是如一条从上游向下游流动的河，只是比河流多了些有机性。那些目光短浅而骄傲自大的“当今”一代人，认为过去已经死去，而未来还不存在，只有现今是活的。眼光长远的人则认为生活的现在就要承接过去和走向未来。如果是这样，那么倒是那存在不了多久的“当今”一代是跟已经死去差不多，因为他们不知道活着意味着什么。我们是存在于对过去的回忆与对将来的希望之中。一个民族如果没有远见就会消失，这确是一个真理。

69

“是”与“应该”

生命流之不断，生命应该流之不断。没有谁能够明确指出

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

这一从描述到规范的飞跃是如何发生的。但在这里，在生物学、历史学都与伦理学联系紧密的情况下，这种飞跃的发生就比其它任何地方都容易。事实与人们希望有的事实在"'是'的'应然性'"上被联系到一起了。说"'应该'就在于'是'"，并不是认可一切实存，也不否认某些生命形式会消失，而是要为这一绝妙的生命工程喝彩。我们忠于在我们的上游与我们下游的事物，这不仅是出于我们的本能，也是出于我们的良知。这里 conduct 一词的双重含义① 联系到了一起：我们每一个人都应该端正自己的"品行"，负责任地行事，这样才能"引导"我们自己从过去走向未来，亦即引导人类安全地走下去。生命保护着生命，这种生存是生物学和伦理学双重意义上的 becoming。② 如果我们不这样做，那就是滥用了我们的资源，也使我们的使命半途而废。

"'应该'就在于'是'"的判断不能被那些认为生命流动就是悲剧的人所接受。早期的亦即印度的佛教徒称世界是一个非独立生成③ 的漩涡，总是一种不幸导致另一种不幸。他们希望能熄灭掉生命的欲望，到静态的涅槃中去寻求解脱。他们认为，不加节制的个人主义的多元世界是坏事，是一种加剧痛苦的、虚幻的思维范式。我们可以认同这一点，但在另一点上我们却不能认同：我们希望保存这个有着生与死的世界，并以集体的努力对之进行整合，使这条经受了众多痛苦的、神圣的

---

① conduct 一词有"引导"、"带领"之意，也有"品行"之意。

② becoming 一词有"成为"之意（此处的"生物学"意义）与"合适"、"相称"之意（此处的"伦理学"意义）。

③ 非独立生成（dependent origination）：佛教以世间万物处于不断的生灭之中，然每一生灭的事件都不是独立的，而是众多的生灭事件以一定的因果关系联系在一起。

生命之“流”能保留下来。近时的虚无主义者叫嚣生命是荒谬的，并于绝望中说出他们对生命是否继续毫不关心。早期佛教徒和近来的虚无主义者都正确地觉察到了生命的痛苦，但他们对此痛苦的体验过于强烈，以至错误地理解了生命的意义。其实，痛苦可以成为生命的一种神圣的洗礼。生命之所以有意义，正是因为我们在这许多痛苦的眼泪之中，仍然坚持将此生命之“流”投射到这个世界。而且，不管他们的理论是怎么说的，佛教徒与虚无主义者实际的表现都说明他们认为生命有着一种崇高——慈悲的佛教徒是崇尚生命的；坚强的虚无主义者也坚持说，虽然我们是虚无的，但我们应该使生命具有意义。

除了这些极端的认识而外，我们多数人都把现世的生命看作是一种恩赐，而非毫无意义的存在。尽管有些论调，包括一些很有影响力的论调，都认为自然冷酷无情，认为文化没什么意义和目的，但作为这种恩赐的理事[①]，我们应该尽到使生命能继续下去的责任。我们既作为自然的产物又作为文化的产物生存着，而且生存得不错。对此我们很可以感到欣慰，且可以深信：真正的悲剧和最大的荒谬不是我们的存在，而是我们有可能失去了传递生命的机会。 70

我们并不是说，道德的“应该”在原先只有“是”的地方出现时，这中间没有一种不连续性。在荒野中，每一生命体都得以竞争求得自己的生存。协同的生命之“流”是这种自利行为无意间产生的结果，而经过自然选择的修缮被用来促进最有生机的物种的生存。生命的前行依靠的是一种本能的冲动，但

---

① 理事（trustee）原指受委托管理某种产业的人，这里是将有自主意识的人作为受自然委托管理生命这一自然恩赐之物者。

尽管我们必须注意别把这种冲动说成是坏事，但也不能就把它视为道德的。谋求自我利益不是生命能继续的充足条件，可对于保证生命能够继续也有其必要性；然而，个体的利益必须受到他人利益的制约，受到生态系统性平衡与进化压力的制约。在人类之前，甚至在道德观念产生之前的“是”，在产生了道德观念之后就“应该”被人们以有意识的道德行为去完成。

个人的自我利益仍是必要的，但我们得把它放到适当的位置。带着一种同情心和对自己所属的集体生命“流”之正确性的认识，我们能对自我利益加以足够的制约。由于有了这一进步，以前是外在地由遗传因素加以控制的地方，现在可以被内化，由我们的自由意志来实施控制。这样，道德意识就成了一种新型的控制机制。这种转变的结果可以是——也应该是——保证早已开始的生命进程的连续性。实际上，我们新近开始成熟的获取自我利益的能力是如此之强，以至于过去那种自然的制约机制可能会不再有效。这样，除非我们以伦理来制约自我利益的能力也充分地表达出来，我们就有可能陷入一场极为可怕的悲剧之中。

日本的道元禅师[①] 建有一座永平寺，寺前有一座半瓢桥，其名源于这位禅师的一个故事：道元常到此用瓢饮水，但他每次都只喝半瓢，将剩下的水倒回河里，而后欣喜地看着河水向前流去。道元此举，是否定还是肯定了我们前面说到的印度佛教关于轮回世界[②] 的评价？对此我们也许觉得迷惑。但对他

① 道元（Dogen，1200－1253）：日本曹洞宗（禅宗的一个分支）的开山祖；永平寺（Eiheiji）：日本曹洞宗的中心寺院，建于镰仓幕府时期。

② 轮回世界（the samsara world）：指俗世、尘世。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

这一非常简单却又包含着丰富的伦理关怀的做法，我们却不得不深为叹服。现在对生态系与经济领域的“能量通流”有不少科学的研究。如果有一种对“生命通流”的道德关怀，可能会对我们有更大的助益。然而，对我们在这里所提出的建议有一种批评，说这种建议太偏重于印象，而缺乏可操作性。这种批评有一定的道理，我们确实需要在其它有关生命与责任的模型中的那种逻辑。反对者的观点可能对我们有用，使我们面对生命之间的冲突能致力于保护个体的完整性，致力于计算质与量上的最大值，也致力于平衡各方利益。但我们的行动不仅是由于我们的算计，也是由于比喻给我们的印象，不管比喻所用的意象是适者生存、社会契约、作为救生艇的伦理学，还是十字架道路。如果我们将生命之河视为一种象征，它就不再只是一种比喻，而是一个包含了道德洞察力的真理，因为它帮助我们更深刻地认识到生命的进程是怎样和应该是怎样的。

注 释

71

1. Garrett Hardin, “The Tragedy of the Commons,” Science 169 (1968): 1243 - 1248.

2. J. M. E. McTaggart, The Nature of Existence, vol. 2 (Cambridge: University Press, 1921), chap. 33.

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

第二篇

自然中的价值

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

说到人类对自然的行为问题，有人想讨论权利，有人想讨论义务，有人想讨论对自然的尊重，而有人想讨论的是资源问题。但在这里，最有用的应该是深入探讨一下价值的问题。让我们从环境伦理学转向可称之为环境价值论的探讨。我们应该怎样评价自然？这个问题在20世纪的下半叶已出乎意料地显得十分迫切，且在那些自以为最先进、已经离自然最远的文明中有最持续的表现。在逻辑上，该如何评价自然的问题是先于该如何作用于自然的问题的。

但在这里，当哲学走向荒野时，它同样也得面对一个已存在了很久的范式，得逆流而进。这个范式把价值看作人类利益得到满足时的产物：价值可以与某些承载了特定的人类价值的自然物相关，但严格说来，荒野中并没有价值。在以下几篇文章中，我们正是要对这种在价值论上过分的人类中心主义加以辩驳。但这首先要求我们对人类在与自然的遭遇中到底能发现什么价值作一个描述；随后，我们才能对这种遭遇作进一步的探讨，看看这种遭遇是否说明荒野自然本身具有工具价值和内

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

在价值，以及在多大程度上具有这两种价值。

即使我们摆脱了人类中心主义的偏见，工具价值与内在价值的关系问题仍比乍一看要复杂。从生态的观点来看，我们会发现价值不再仅仅是附着于个体生命，至少不是绝对地只附着于个体生命。一个生物体捍卫并享有其自身的、内在于其个体的价值，但同时又对其它生物体和生态系统整体有着工具性价值。不管工具性价值还是内在价值，都是有投射力的自然的历史的成就。[1]

① 历史的成就（storied achievements）：作者用此语表示自然的进化过程是历史性的，而非逻辑性的。

第五章 自然中的价值*

当田纳西州造价达1.16亿美元的特里哥坝水利工程正在修建中时，美国最高法庭曾命令停止其施工，为的是要挽救一种体长不过三英寸的蜗鲈。[②] 其后濒危物种委员会[③] 对此工程也加以制止。眼看这座只建了一半的大坝似乎只能半途而废，当时的田纳西州长语带夸张地哀叹道："这真可谓给世界上最小的鱼建造的世界上最大的纪念碑！"后来，国会通过议案让大坝的修建得以完成。现在，特里哥坝已经合龙，湖中水已涨满，蜗鲈的生境也已破坏。据说这种小鲈鱼已被成功地移殖它处，但大坝工程的总指挥对此表示怀疑。[1]假如移殖没有成功，那特里哥坝确实称得上世界上最大的墓碑，而卑微的蜗鲈便成

---

* 本文原发表于 Environmental Ethics 3（1981）：113－128，经许可收入本书。

② 蜗鲈（snail darter）：北美东部的一种淡水鱼，学名 Percina tanasi。体小，需要在浅而湍急的水中产卵，故特里哥坝建成后会破坏其生境。

③ 美国国会于1966年通过《濒危物种法》，1978年，由于在建特里哥大坝上的争论，国会通过议案增补此法令，设立了"濒危物种委员会"。该委员会有权决定在特殊情况下对《濒危物种法》免于执行。

了它的牺牲品。这将是世界上首例的一个物种有意地毁灭另一物种的事件。这样的话，我们真该认真地想一想，这纪念碑上铭记着的是我们的骄傲还是耻辱。现在，缅因州圣·约翰河上的迪奇大坝与林肯大坝正在计划中，由于一度被认为已从美国绝迹的弗比氏马先蒿① 在坝区重新被发现，在这两个坝的设计中就仔细考虑了对这种植物的保护。一个技术专家可能会认为，对这种“讨厌的马先蒿”如此关注“纯属愚蠢之举；”[2]而一个自然主义者可能会感到高兴，因为这样的案例能迫使人们追问自己：稀有物种的价值是否一定就比不上水坝上装的那些“该死的机器”?② 这些，都进一步突出了一个越来越难以忽视的问题：我们到底认为自然有什么样的价值？科学家们发现，在这个问题上，自己并不能提供比别人更好的回答。

“价值”是一个类名词，它可以作为任何有正面意义的谓词；而严格说来，科学只关注中性的、描述性的谓词。这种老生常谈的意思，是说科学无法告诉我们如何去评价自然，而如何评价自然恰恰又正是我们最需要了解的。面对科学在此问题上的无能，科学家会有些尴尬。为减少这种尴尬，人们可以指出：价值是主观的、精神的，而非实存的、物质的；客观的价值不是自然本身的一部分，从而也不能作为科学的一部分。价值只有在人对自然界做出反应时才会出现。这样，追问自然有什么价值便是在问一个误导性的问题，因为价值是人才会有的，是人以其抉择制造出来的。

75

① 弗比氏马先蒿（Furbish lousewort）：学名 Pedicularis furbishiae，是由 Kate Furbish 发现的马先蒿属的一个种。马先蒿为一种杂草，其英文名 lousewort 据信是由于羊吃了这种草会长虱子。

② 水坝上装的那些“该死的机器”：原文作 dam（n）machines。Dam 意为“水坝”，damn 为咀咒语，意为“该死”；二词谐音。

但这样说似乎把价值说得太主观了，因为有些价值是在我们与自然的关系中体现出来的。在这里，自然物至少是价值的载体。我们不能说对自然的评价只是描述性地记录下自然固有的性质，但如果我们对有关自然的描述完全无知，也无法进行评价活动。要把一个东西作为靶子，我们只需把枪对准它；但我们对苹果的兴趣就不那么直接了当了，它部分有赖于苹果自身的属性。科学哲学家对事物的性质有第一性质与第二性质[①]之分。尽管这种区分会引起一些麻烦，但却已形成了一个传统。仿此，我们可以说自然的价值是第三性质，亦即这些价值比第二性质还多了一层来自评价者的主观因素。人在感受到价值时比在看到颜色时多一些主动性，比观察运动时的主动性就更多了。然而，自然价值的评判者也并非完全是无中生有地将这些价值造出来，因为还是有一些实在的性质为这些价值提供了关键的支撑。无论如何，这些性质在如下意义上是自然物本身的性质：不管在构建价值的过程中加进了多少人的主观因素，还是有一些先于此过程而存在的东西。这些东西虽不是构成价值的充分条件，却是其必要条件。在此，笔者将考察与自然相关联而生的价值。这些价值的基础，乃是科学为我们展示的自然中的物理性质与生物性质。

值得注意的是，要谈论任何自然价值，我们都必须对它们有一种切身的感受，即在我们的个人经历中充分地“拥有”了这些价值，从而能对它们作出判断。事实上，严谨的科学家现在都已认识到：他们相对于自己的求知对象也并非仅仅是被动的观察者。不过，在价值判断问题上，“拥有”的特点更为突

① 第一性质与第二性质，及下面的“第三性质”，均请参见本书第六章第二节。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

出。比起进行单纯的经验性事实判断来，我们在进行价值判断时有更多的投入；但这可能正意味着我们在作价值判断时能更敏感地把握自己考察的对象。诚然，由于这种投入，在我们对自然所作的所有陈述中都加入了一些个人经验的色彩。但如果因此就说我们看到的自然承载着的价值中除了我们自我的投射就别无他物的话，那就成了价值评判上的唯我论[①] 了。价值是在真实的事物（往往是自然事物）上体现出来的，这就证实了这样一种观点：有时在进行价值判断时，我们部分地是在进行一种认知，在自己进行鉴赏的头脑中录入外部世界的一些性质，如大峡谷的美学性质。不这样看，我们就犯了定位上的错误，把实际出现在观察者视野内的事物，或至少是由这些事物与观察者的关系产生出来的东西说成是观察者的东西了。科学家应比其他人更能注意到这里所涉及的客观性质。我们也应提醒自己，不论从质还是从量上说，我们都不能期望自然这一大千世界里的每一事物承载的价值都相等。有些事物可能根本不承载任何价值，有些甚至可能承载着负价值。一事物之有价值，正如一事物之有颜色，可以有多种形式和不同的程度。

经济价值

石油是自然物，却有一定的价格，这说明自然可以有经济价值。但自然在何种意义上具有经济价值却值得讨论。由于人类的劳动在石油原初价值的基础上加入的价值很大，经济学家会把价值看成是在原初没有价值的东西里加入了人类劳动才形

---

① 唯我论（solipsism）：认为世界的一切都是“我”的表象或为“我”的意志所创造，除“我”之外再无任何存在的学说。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

成的。根据这种观点，原油没有什么价值，是石油工人对它进行精炼才使它产生了价值。资源（resource）一词的前缀“re－”义为“重新”，就意味着自然物可以通过人类劳动被重新调整，从而变成有用的东西。这样，只有人类劳动才能赋予自然以价值，价值的形成过程与其说是一种认知，不如说是一种劳动。如果完全按照这种观点，那么严格说来我们不能说自然“具有”经济价值，就像我们不能说一个空杯子里有水一样。自然之于价值，正如杯子之于水：它只是承载着人类劳动的价值。马克思主义者就常说，资源本身并没有经济价值，因而自然资源不应有价格[3]。① 科学工作者则不然。他们知道，技术依赖于那些自然物的优异性质，仅有技艺是不行的，人的技艺没有独立的能力。由此，科学工作者对自然的价值会作出不同于马克思主义者的评判。

在一种很本源的意义上，我们可以说：人类的技艺无论如何也产生不出非自然的化学物质和能量来。人类所能做的，仅仅是调动和重新安排其周围的自然物，而自然物的性质则是天然的。无论是计算机还是火箭，其性质都说不上有什么非自然的。像一只婉转的绿雀② 或一颗草莓，计算机与火箭也无非是由一些按自然规律运动着的、完全自然的物质组合而成的。这样说，是撇开了人工制品与天然物的根本性差异，其目的是要让我们重新认识到自然有经济价值是因为它具有工具性能，认识到是自然物质使人类的技艺得以发挥。从实用的角度看，

---

① 这里说的是马克思在19世纪阐述的“劳动价值论”，除了作者此处引用的《政治经济学基础》外，在《资本论》中有更详细的论述。当代的马克思主义者已开始对这种观点加以限定，并进一步发展了马克思主义的价值论。

② 绿雀（vireo）：美洲产的一种捕虫鸣鸟，Vireo属，羽毛为淡绿或淡灰色。

正是由于自然物种类繁多，并有多方面的、神奇的性能，才使自然呈现出丰富的可塑性。这正是自然的经济价值所在。从最基本的、词源学的意义上看，事物具有"经济"价值是指我们可以对它们进行安排，以构建一个适于我们生活的家园。[①] 可以说，自然是一片肥沃的土地，而人在这土地上耕耘。这个用农业活动作的比喻（其意义显然也适用于工业），是对劳动者的礼赞，但同时也是对劳动者周围环境的礼赞。当然，自然有时是显得桀骜不驯，但更多的时候是温顺的、有用的，这样我们才能在自然的基础之上建立起我们整个的文明。

资源（resource）一词，尽管其前缀为"重新"之意，但还是保留了"源"（source）的词根，使我们能想到与"源"字相关的生发性能；而这些性能有着广泛的应用。有人认为，我们的文明程度越高，我们对自发的自然过程依赖就越少，从而就越远离自然。这说法有一定道理；但另一方面，科学技术又使我们越来越深地进入到自然中。从这个角度看，一个计算器代表的与其说是人类对自然的开发和剥削，不如说是人类对物质—能量运动中呈现出的迷人的电子与数学性质的一种高级的欣赏。这些性质在计算器制造者的大脑那里，更是得到了淋漓尽致的运用；而大脑也是自然的产物。

诚然，自然的经济价值取决于科学发展的水平，但它同时也取决于自然物的性质。自然物的性质往往以难以预料的方式与人类的聪明才智交融而产生价值。青霉素原先不过是一种毫无用处的霉菌，但弗莱明于1928年发现了它天然的抗菌能力并使其大为增强后，它便发挥了极其重要的作用。我们的文明

77

① "经济"在英文中作economy，系源于希腊语的oikonomia，由oikos（家）加上nomia（管理、安排）构成。

赖以存在的食用麦，是一种很普通的野生小麦很偶然地与一种叫山羊草[1]的野草杂交而产生的。未来世界的食物与药品可能对我们来说会十分神奇，而谁能预料到它们会怎样产生呢？技术是以如此惊人的速度在发展，那么，生态系里正受到威胁的物种中，很可能有一些有着潜在的用途。如果我们认识到这一点而对自然加意保护，我们可以期望人类的天才在将来能把这些潜在的用途开发出来，但这样做同时也表明我们对自然物性中尚未发现的财富充满期待，期待着我们有朝一日能将它们转化为经济价值。

生命支撑价值

环境运动已清楚地表明：人类的文明仍受到生态系统的规限，而我们的各种技艺虽能大大增加我们选择的余地，却不能使我们摆脱这种规限。我们的经济财富可以用劳动去获取，但我们生态的福祉却深深地根植于自然。如果我们用衡量经济价值的普通货币去计算生态价值的话，会严重地扭曲生态价值，因为普通的货币远不足以衡量非商业性价值，如与大气层、海洋、极地冰山、臭氧层等有关的价值，而这些价值对生态系统的健全（从而也对人类福祉）是至关重要的。蕾切尔·卡逊与奥尔多·利奥波德等先觉者在探寻更好地“照料”我们的土地、森林、草原、土壤、河流的方法上做了开创性的工作。实践证明，这项工作并非易事，因为在这里，照料是面向自然中的群落，但又得体现为对群落中个体成员（如蜜蜂、乌蛇、蚯蚓、真菌、桤树、甚至桤树根瘤里的固氮菌）的珍视。这些个体生

① 山羊草：译自 goat grass。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

命都以各自的方式贡献于环境的总体质量，从而贡献于对人类生命的支撑。这里，经济学家关于劳动创造价值的看法完全失去意义，而地质性质与生物性质则成了我们关注的焦点。

然而，这里人本主义的原则似乎仍居于首要地位，因为以上所说的各种过程之所以有价值，全在于其对人类文化价值的支撑。照这样看，价值虽说不上总是具有经济的属性，但却总是因人类利益才产生的。从某种角度看，这是对的。但如前面所说的，自然科学家常看到这种生命支撑有着迷人的客观特性，而且，在最近几十年中，科学还揭示出这样的客观特性到处都有。例如，大气层中的电磁大气窗能挡住对生命有害的辐射，同时又让足以驱动整个生态系的能量进入地球生态圈。如果把生态学家所做的精微研究的成果归纳为对地球总体的一个看法，那会很像宇航员摄下的地球照片所显示的形象：我们越来越趋于把地球看作一块蓝白绿相间的宝石，一个寂寞地悬浮于深邃的宇宙中的家。在很多方面（虽说不是所有的方面），地球组织得堪称一块“福地”。把价值视为完全主观的人对此会觉得好笑，说这样的看法无非是由自然反射回来的我们自己的感情，正如别人说地球是一个荒凉的所在也是反射回来的他们自己的感情一样。进化论者也会说：人类既然被自然选择了，就必定是能适应甚至喜爱这个世界的，因为不适应的物种早就被淘汰掉了。但倾向于把价值视为客观的人要问：我们这个生命支撑体系是通过自然选择产生出了丰富的生命形态，但我们为什么能在此体系中生活得相当不错？难道不是因为地球很有价值我们才珍视它，倒反而是由于我们的珍视它才有了价值？须知人类的利益在生命进化的过程中是很晚才出现的，难道地球有价值仅仅是由于这出现得很晚的人类利益，而非地球远在人类出现之前就是一个有趣和充满生机的地方？

用天文学手段所能观察到的宇宙空间极为荒凉，可以被用作一个完美的例子，来说明自然没有价值。但正是这荒凉的宇宙空间为各种重元素的生成提供了时空场景，而其它的一切都是建立在这些重元素的基础之上的。可以说，太空中的繁星是曾经熔铸了宇宙尘埃的亿万座熔炉；而我们的手、我们的大脑，还有我们的计算器，都是由这样的尘埃组成的。讲求实用的科学家会说：这个在太空中演出的前奏曲，离我们目前在地球上所要面对的问题太遥远了；这样，我们的地球还是悬浮于价值的真空之中，正如因为别的星球离地球太远了，就使得地球显得是悬浮于物理的真空中一样。但有哲学头脑的科学家可以这样回答：这前奏离我们遥远，并不说明它意义模糊，反而说明它是最基本的。一个固执的分析家会坚持认为在人类出现之前一切都没有价值。这乍一听似乎有道理，但细究一下，这不正像一个演员偏狭地认为他参加演出的那出戏的全部价值都是由于他自己扮演的角色吗？

消遣价值

我们从谈论劳动一下子转到谈论游戏，从谈论创造性活动一下子转到谈论消遣，这似乎显得有些轻浮。但实际上，这里的问题是一个严肃的问题：为什么即使不是出于经济或生命支撑方面的需要，我们还是能从自然获得一种享受？可以说，这里“享受”一词的含义已从“利用自然”变成了“愉快地欣赏自然”。有些人是喜欢显示自己主动的表演，这样自然对他们来说是工具性的。他们只需要有凸凹不平的地形让他们驾驶吉普车在上面奔驰，或有坚固的花岗岩壁让他们用钢锥去攀援。即使如此，自然还是作为人类演示自己的技巧以获取快乐的场

地。另一些人是喜欢对自然自主的表演进行沉思，对他们来说自然的特性本身就至关重要。他们观看羊毛状的积云在锡安山大白玉宝座[①]的上空形成，或是静听雄驼鹿[②]的鸣叫；他们赞美薄荷上的蜂鸟婉转的歌唱，或是笑那滑稽的鸵鸟将头埋进沙中。对于前一种人，自然的消遣价值在于它提供了让他们表演自己的技能的场所；而对于后一种人来说，当他们看到自然的表演时，自然的价值就实现了。二者的差别，与应用科学与纯科学之间的差别有着惊人的相似。但即使对于后一种人，自然在某种意义上还是他们借以获取快乐的手段。当然，只有一些比较特殊的事物才能作为这样的手段，让人们从对它们的沉思中获得享受。音乐和艺术就属于这种手段，但我们也说音乐和艺术有内在价值。更为奇怪的是：要从音乐和艺术获得享受，我们需要有鉴赏的能力，但却没有必要使用这些手段来进行表演。

79

这两种消遣价值常可结合到一起。例如，一个植物学家可以享受登山时对自己体力的考验，同时在登山途中又可在瀑布旁停下来欣赏一下报春花的美姿。但是，这两种消遣价值往往是互相矛盾，有时甚至是不可调和的。在喜欢游乐的人看来，说蜗鲈或马先蒿比大坝后面满是可钓之鱼的水库更有消遣价值可以说是荒谬，而对于一个自然主义者来说，为增加一个滑水橇的场所而灭绝一稀有物种的做法简直令人作呕。近年来，物种的博物学价值比以往更受重视了，各州的野生动物杂志用于

---

① 锡安山大白玉宝座（the Great White Throne in Zion）：美国犹他州锡安国家公园（Zion National Park）内一巨大的岩石山，山上全为岩石，基本不长任何植物。锡安山在耶路撒冷，《圣经》载以色列国王大卫曾将上帝的约柜（移动式神堂）安放于此。早期摩门教徒在犹他州定居时，用《圣经》中的典故起了很多地名，“锡安山大白玉宝座”即为其一。

② 驼鹿（elk）：学名 Cervus canadensis，北美产。

非猎用动物的版面都比十年前多了，而国家公园、野外游乐区的游客数目也都在不断增加。假如自然物种的博物学价值在我们下一代人那里更受重视呢？我们任何时候都可以再建一个水坝，但一个物种一旦灭绝，那损失就是不可挽回的了。

自然的消遣价值可以体现于运动和大众娱乐中，从而可以是人本主义的，但却并非总是如此。它也可以体现为对客观的自然物性的一种敏感。在此，我们又回到了从科学的角度看待自然价值这条主线上。一个自然主义者所从事的活动主要是消遣还是科学？他从事的活动是为了娱乐还是为了获取报酬？一些鸟类学家和矿物学家几乎不会想到要问这个问题。他们不管自己所做的是作为一种职业还是出于一种业余爱好，都一致认为自然除了其经济价值外也值得人们去了解。这样，他们会很关心我们下面将要展示的迷人的自然物特性。

科学价值

科学起源于知识分子在闲暇时进行的一种追求。即使在现代，检验一个人是不是一个纯粹的科学家的一个好方法仍然是问他这样一个问题：如果他不用从事科学研究也能相当富有，做研究无补于他的经济状况的话，他是否还会继续自己的研究？人们很少注意到这种纯科学与自然主义的消遣之间的联系，但这不过说明现代科学已在何种程度上向经济学家出卖了自己的灵魂。自然科学像音乐和美术一样，是一种有内在价值的活动，但现在科学家觉得很难这么说，而是独出心裁地用一些功利主义的托词来说明自己工作的意义。他们这样做是低估了自己的研究。真正的自然科学只有在其主要的研究对象——自然——能足够地引起人们兴趣的前提下，才是值得追求的。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

在这里，对科学的赞美也是对其认知对象的赞美，因为如果一个学科的研究对象没有价值，那么这个学科就不可能具有内在的价值。排除所有的应用性价值，我们也还会看到自然有一种科学价值，一种既是对自然物也是对自然研究的兴趣。是这种兴趣吸引了一些最优秀的天才去进行科学研究。

自然科学是人类最晚近，恐怕也是最尖端的文化成就。但我们不能忘记，自然科学主要的研究对象是最原始的自然。认识到科学的价值不会使我们低估自然的价值，因为正是科学告诉了我们：自然中有着十分吸引人的复杂性，可以作为我们这种高尚的求知活动的对象。例如，科学家发现尾索动物与脊椎动物的结构使它们都属于脊索动物门，发现它们与棘皮动物的亲缘关系比与头足动物的要近。这样的发现，就是一场充分展示人类能力的智力探险。而我们之所以能有这样的成就，是因为自然是一个丰富的和不断发展的系统。有人说我们是先了解一事物，然后才评定其价值。但如果我们认为纯科学有价值的话，那么自然至少包含了价值的萌芽。这些价值的萌芽是体现于具体事物（如苯分子和雷鸟[1]）之中的，虽说我们也能从这些具体事物中发现价值的共性。

侏罗纪的始祖鸟化石是连接爬行类与鸟类动物的中间环节，有重大的科学价值，却没有什么经济价值或生命支撑价值。黄石国家公园[2]的热水池塘为原始的厌氧菌保留了一个最佳的生境。最近的研究表明，自从生命在地球原始的无氧大

① 雷鸟（ptarmigan）：Lagopus属，生活于北极与亚北极地带，羽毛夏天为灰色或褐色，冬天为白色。

② 黄石国家公园（Yellowstone National Park）：美国建立最早（1872年）的国家公园，大部分在怀俄明州的西北部，有著名的间歇热水喷泉。

气层的条件下产生以来，这些厌氧菌就基本没有变化地延续下来了。[4]有很高科学价值的东西往往是一些古怪的、无实际用途的、罕见的物类，如加拉巴哥斯群岛①上的金翅雀，因为这样的物种可能会为我们认识生命进化和保存下来的历程提供线索。如果在特里哥坝的大片水域下受到威胁的是一个可能会提供人类起源于西方的线索的考古遗址的话，想来我们就不会让大坝合龙了。然而，特里哥坝确实使塔那西、冰窖洼以及数百个尚未发掘的古印第安遗址遭到淹没。其中，塔那西遗址是田纳西州州名与前面说到的小蜗鲈的学名之所由来。冰窖洼是约公元前7500年的一个遗址，是迄今发现的北美东部有纺织品使用遗迹的最早的遗址。用一位专家的证词里的话来说，因特里哥坝的修建而被淹没了的河谷“无可质疑地是整个阿巴拉契亚地区最有兴趣的考古区，约有280个遗址，其中已经发掘的不到5%，而大多数完全都还没有发掘”。[5]现在，蜗鲈与这段古老的河谷已经毁灭了，谁能说清这当中毁掉了多少在将来会有科学价值的东西呢？如果倒退几十年，一个科学家要认为黄石国家公园的生境和生活于其中的厌氧菌没什么重要的话，或许还可以原谅，但今天这却是不能原谅的了。

科学讲的是关于自然的故事，讲自然中的事物是什么样的，以及它们是如何演化成现在这个样子的。这个故事不可能毫无价值，因为不仅我们的根是植于自然之中，而且科学是一种给人以快乐的智力活动。传统的科学学科与很多现代的抽象

---

①　加拉巴哥斯群岛（Galapogos Islands）：太平洋中靠近拉丁美洲的群岛，正式名称为Archipielago de Colon，现为厄瓜多尔的一个省。达尔文乘“贝格尔”号（The Beagle）勘探船作环球旅行时，曾登上这些岛屿对岛上的金翅雀进行考察，这对他后来形成的进化理论有重要的作用。

科学学科都是研究形态、结构和生物体自动平衡过程的。那当然也很能吸引人，但现在任何一门自然科学，不论是天体物理学还是生态学，都无法摆脱进化论的范式。人类才刚刚开始明白自然史（这是一个有时遭人们厌恶的词）是怎么回事。虽说这部历史充满了曲折，但它有着一种史诗的性质，显然是一个值得讲述的故事。然而，科学家当从这部物理和生物的传奇中获取一种重要的智性享受时，可能会被引入歧途，将价值从自然中割裂出来。倾向于人本主义的人仍会声称：自然没有价值，科学所表现出的机巧无非是一种人为的构建，因为科学也是一种艺术。可是，科学家的机巧与工匠的机巧有这么一点不同：工匠主要是进行创造，而科学家虽也进行一些创造，可主要的是从他研究的对象那里发现让自己满足的东西。

审美价值

我们之所以认为大峡谷区的弧形地貌有价值，原因与我们认为萨摩德拉斯[1]的胜利女神像有价值是一样的：它们都展示出一种优美。每个赞美提顿山脉[2]或是耧斗菜[3]的人都会承认自然有价值，而《奥都邦》[4]和《国家野生动物杂志》

---

① 萨摩德拉斯（Samothrace）：希腊岛屿，位于爱琴海东北部。

② 提顿山脉（The Tetons）：北美落基山脉的一部分，在美国爱达荷州西南与怀俄明州东北。

③ 耧斗菜（columbine）：Aquilegia属植物，花五瓣，花距长而显眼。

④ 《奥都邦》：美国发行量很大的一种自然保护主义杂志，以约翰·杰姆斯·奥都邦（John James Audubon，1785～1851）命名。奥都邦，美国鸟类学家与画家，原籍法国，到美国研究北美鸟类多年，后在伦敦等地出版巨著《美洲的鸟类》，并与他人合著《鸟类百科全书》、《北美鸟类概述》等。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

（National Wildlife）上刊登的照片都很好地呈示了自然的这种审美价值。然而，要用语言来证明这种价值是很困难的，正如语言也很难证明纯科学活动是有价值的。科学家认为纯科学能激发人的智力，从而有一种内在的价值，这实际上与美学家所说的审美经历很相似：二者都要求人们在一定程度上能不为日常生活之需所迫，也要求人们通过参与获得一种体验。这种体验是难以向尚未参与的人言传的。不论是在纯科学领域还是在对自然的审美上，敏感都能使我们看得很远，而不是为生活的日常需要所局限。在这两个领域里，我们都能用一种很清纯的眼光来看待事物。

要能感受到这种审美价值，很重要的一点是能够将它与实用价值及生命支撑价值区分开。只有认识到这一区别，我们才能把沙漠与极地冻土带也看作是有价值的。从悬浮于高山悬崖上的云雾中霏霏而降的花边一样的雪花带有精致细小的冰晶，这能增加登山者的审美感受，尽管这时正在形成的暴风雪对他是有危险的。有半边被带刺的外皮包裹着的光泽的栗子，既好吃又美观。现在这种栗树越来越少了，我们便觉得悲哀；但实际上，一种很常见的野草——婆罗门参[①]——的头状花序的美丽不减于栗子。人们往往以为科学家应该是很理智的，不会用审美的眼光去看世界。其实，科学家有意识地加以培养的那种超脱实用的眼光，加上其喜欢仔细观察的习惯，使他们正适合于欣赏自然的美。这种美不断地（且常常是在一些出乎意料的地方）出现在科学家的眼前，如银水牛果[②]叶子下侧的星状柔毛，或硅藻那有如万花筒般的斑斓色彩。从事纯科学活动

---

① 婆罗门参（Tragopogon 属）：俗名 salsify，叶似草，花紫色，主根可食用。

② 银水牛果（Shepherdia 属）：俗名 buffalo berry，花小而呈淡紫色。

是一种激动人心的体验，凡有过这种体验的人，都不可能是不懂得欣赏美的庸俗之辈。

一个缺乏诗心的（prosaic）科学家会抱怨说，赞美自然的人看到了自然美的一面，却忽视了自然随处可见的不完善：一场真菌传染能使栗树枯萎，使它们产不出美丽的栗子；漂亮的六出花片中，其实有很多是残缺不全的。但在有的时候，一些偶然的不完善反会增加美感：雁阵中有一只雁暂时离群，也许更能引起诗人的激动；在冬日天空的映衬下，棉白杨树① 的轮廓于其总体的匀称中有很多的不对称之处，但这却使它更具吸引人的魅力。虽说如此，但自然的每一事物都会因一些偶然事件而被破坏，并最后走向毁灭。这是无可否认的。那么，美学家岂不是要在自己的意念中将自然的不完美修复之后，才能欣赏美了吗？应该说，有时的确如此；但是，譬如对生命体的美，美学家这样做时，是看到了生命体所追求却很少能达到的美的理想。例如，画家画出的构兰花是完美的而非现实存在的构兰花，但借用一下遗传学的语言，我们可以说：他画的构兰是正常的基因型在适宜的环境中可以长成的表现型。再借用一下计算机科学的语言，我们可以说：艺术家是以艺术的方式执行了生物体中原先就编好了的程序，而这一程序在自然那里由于环境的限制没能完全准确地执行。这样的话，艺术家描绘出来的理想之物，在某种意义上便仍是自然的杰作。其实，早在亚里士多德那里，就已作了这种区分。用他的话说，艺术家创造出的一事物的艺术形象，不是忠实于该事物的历史，而是忠实于它的诗；而一事物的历史是由它的诗指导的。[6] “形式”虽

82

① 棉白杨（cottonwood）：Populus 属，种子带絮如棉，故名。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

没能完全被执行，却跟“质料”一样都是自然的。[1] 有些人可能会坚持认为：这一切都与自然的实际不符；但另一些人会认识到：与其说这是人类杜撰出来的，不如说是人类通过这种方式达到了自然的本质——自然那在任一个体生命中都只得被部分地表达出来的本质。

有人认为，科学讲述的是关于自然的实际情形的故事，而艺术讲述的则是自然应该是什么样的情形。这并不完全正确。艺术对自然的事物得以进行具体的表达，这当中也会有一种冲突，而艺术需要解决这冲突。另一方面，科学要追求普遍性的规律，而具体事物并不会完全地服从这样的规律。物理学家会根据不完全规则的实验数据画出一条对称的正弦曲线，而植物学家在根据若干植物标本来描述某一种属时也会忽略一些异常之处。物理学家与植物学家都认为他们这样忽略掉某些信息才更能接近自然的真。同样，艺术可以对自然进行一种抽象以帮助我们更好地看到自然的面貌。塞尚、莫奈等印象派画家就常说，他们用夸张的手法是为了使我们的感觉更为敏锐，从而更好地捕捉到存在于自然中的特性，如榆树优雅的风姿、沙岩方山的色彩特征、蕨草的复杂结构等。他们甚至可能将自然物的线条、棱边、硬实、光泽等抽象出来加以表达。科学家不能说艺术家这样做是不合现实的，因为理论科学也是通过抽象来表述体现于具体事物中的一般属性。科学和艺术都能使我们超越

---

① 亚里士多德的“四因说”认为一切事物的运动变化都有四种原因，即质料因、形式因、动力因、目的因。其中“质料”是事物的原料，是消极的、被动的、未完成的东西，是可能性；“形式”是事物的本质，是积极的、能动的、完成了的东西，是现实性。而“质料”与“形式”结合的过程就是潜能转化为现实的过程。“四因说”应用于艺术理论，就认为艺术在“摹仿”个别事物时，目的在于使事物的一般特征得以表现出来。

日常生活所需，而看得很远很远。

生命价值

每一伟大的宗教都教导人们要崇尚生命。即使厌弃宗教的道德家也赋予生命以伦理价值。1896 年的一天，吉福德·平肖[①] 在大峡谷中要杀死一只塔兰图拉毒蛛时，约翰·缪尔[②] 就制止他说："它和我们一样有生存的权利。"[7]极端的人本主义者会说，只有人类的生命才有价值，而其他所有的生命形式都得从属于人类的利益。但敏感的自然主义者认为这是在以理性化遮饰同情心的缺乏，是自称为"客观硬科学"的人类中心主义的自私。进化论教给我们的第一课是冲突，但接下去又告诉我们各物种间的亲缘关系。诚然，我们认为有价值的人类生命是比猴子、河鲈和马先蒿更为高级的生命形式，但同时人类生命又与这些生命形式有一种联盟。这意味着我们应该有一条诺亚原则[③] 来保证各物种能够延续下去。这条原则与其他一些价值相融和，在《濒危物种法》中得到了强有力的体现。但如果生命有价值是一条普遍性原则，那么应该说每一个体生命都在一定程度上体现着这种价值。这就是为什么如果没有充分的理83 由，杀死哪怕是一只模仿鸟都是一种罪过。

---

① 吉福德·平肖（Gifford Pinchot，1865～1946）：美国功利主义保护运动的著名领袖，曾任美国林业局长。

② 约翰·缪尔（John Muir，1838～1914）：美国自然主义保护运动的著名领袖。所著《我们的国家公园》亦收入《绿色经典文库》。

③ 《圣经·创世纪》记载，上帝将用洪水淹没他认为邪恶的世界，但预先让世间惟一的义人诺亚造一方舟以备洪水，并命令他把每种动物雌雄各一个带上方舟，以便使物种能延续下去。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

有机性价值是由不同的部分组成的。我们已说到过生命是一个艺术家。其实，我们说一件艺术品有一种“有机的”统一时，就是对它的一种称赞。现代科学正为我们展示出有机性价值的又一个组成部分，可以称为生命的“可解读性”（intelligibility）。无机物也有一种被动的可解读性，如矿物质结晶所生成的32种结构可以用数学方法推导出来，元素能排列成一个周期表，等等。这说明“可用理性读解”这一性质像审美价值一样，并不限于生命体。但生命体除了这种被动的可解读性而外，本身就是活生生的信息系统，这已被遗传与生化“语言学”所证明：DNA与RNA螺旋分子上的嘌呤与嘧啶构成一个字母表，经由相当于单词的密码子[①] 而组成相当于句子和段落的链式结构；DNA的双螺旋结构可以被解开来进行“阅读”；而当一个有一定立体结构的分子“认出”另一个分子时，就完成了“编码信息”的传递。生命体通过这样的遗传和生化语言“解决问题”，从而得以延续；而进化过程通过自然选择机制对生命体进行优化编程，使之能更好地“应付”其周围环境，又使生命体内通过积累而形成了复杂的“记忆”。这些生物的（也可以说生命逻辑的）[②] 化学过程的控制能力极强，人体一个细胞中的信息量比任何一本由人写出来的书里的都大，而这些信息在人类获得认识能力之前就已存在了。

书是可以读的。同样我们也可以“阅读”一只多腹腔鹦鹉

---

① 密码子（codon）：遗传学中指DNA分子上的一个遗传单元，由相邻的三个核苷酸构成。当细胞根据以DNA为模板制成的RNA分子制造蛋白质时，每个密码子规定了在一个特定的位置应该安放一个什么样的氨基酸分子。

② “生物的”在英文中作biological，但原文写作bio-logical，语带双关，可译为“生命逻辑的”。

螺①。这种鹦鹉螺的每个腹腔里一般都有30只细微的刺骨，每天都在分泌生成。这些刺骨的分泌与月球绕地球的运行周期（也即是海潮涨落的周期）相关联而呈周期性，形成一个叫做斐波纳契数列的对数螺旋形。多腹腔鹦鹉螺这种生理与生态特征的复杂性，可以说并不亚于以它命名的核潜艇②，使它成为一个可解读的有机系统。它那珍珠般黄白相间的螺旋形外壳就更加美丽了。此外，X光照片还显示出它外壳表层下有精致的对称图案。列奥纳多·斐波纳契③发现了这一数列，而后这一数列被用他的名字来命名，对此我们认为可喜可贺。那么，对于多腹腔鹦鹉螺能如此精致地画出这一系列，我们不也应该认为很有价值吗？可以解读的东西并非一定得是谁有意识地创造出来的，正如美的东西不必为有意创造的一样。鹦鹉螺属的历史是与自然整体的历史交织在一起的，而这正是我们预想不到的科学价值之所在。鹦鹉螺属作为一个相对稳定的属已有5亿年历史，其间产生过非常多的种。如果根据化石记录回溯这段历史，我们会发现：时间越往前推则鹦鹉螺每一腹腔内刺骨的数目越少，到了最早的鹦鹉螺那里少到只有八九根。如果这数目在远古时就与月球绕地球运行的周期相吻合的话，就说明月球绕地球运行的速度曾经比现在要快。[8]这样的话，鹦鹉螺的进

---

① 多腹腔鹦鹉螺（chambered nautilus）：学名 Nautilus pompilius，产于太平洋与印度洋，外壳有光泽似珠光，故又名 pearly nautilus（珠光鹦鹉螺）。

② 指美国海军的鹦鹉螺号（the Nautilus）核潜艇。

③ 列奥纳多·斐波纳契〔Lenoardo Fibonacci，又称 Leonardo Pisano（比萨的列奥纳多），约1170～1240，一说约1180～1250〕：意大利数学家，在向欧洲介绍印度－阿拉伯计数系统有重大贡献，且于一元二次、三次方程求解及数论领域有重要发现。斐波纳契数列为1，1，2，3，5，8，13，……（给定前两项后，其余的项可用递归公式 $U_{n+2}=U_{n+1}+U_n$ 递推）。自19世纪以来，科学家在自然中发现了多种可用此数列来表示的结构。

化史就提供了关于地球的历史及其生态稳定性的一种暗示，这可以说很有点传奇色彩。如果奥利弗·霍尔姆斯[①] 还在世的话，他一定能从鹦鹉螺这“珠之舟”上找到不少诗的灵感。

有些人可能看不到生命的这些有机性价值、审美价值及可解读性价值，但他们至少不能否认：从人类兴趣的角度看，生命也是有价值的。如果说人的思想是宇宙间最有趣、最稀罕的现象的话，那生命就算得上宇宙间第二稀罕的现象。单这一点就足以说明生命现象饶有兴味。所有的生命现象都是自然的。我们可以勉强说文化是由人类的心智延展而成，因而是人为的，但对于生命我们就只能说它是自然的。这样，生命的价值毋庸置疑是自然的。设想有一天太空探测器在火星上发现了哪怕是其复杂程度只比得上黄石国家公园那些厌氧菌的生命的话，我们定会将这作为科学史上最为划时代的一个发现，更不用说如果发现的是复杂程度比得上那些“讨厌的马先蒿”的生命了。我们一方面将火星上这样的生命视为珍宝，另一方面则时时蔑视地球上同等的生命！诚然，有时为了高级的生命形式可以牺牲掉一些低级的生命形式，但伦理学的首要任务之一，就是为其他物种的完整性进行定位。 84

多样性与统一性价值

下面我们将讨论一对互补的价值。科学既描述自然的多样性也描述其统一性。“多样性”与“统一性”这两个词是描述

---

① 奥利弗·霍尔姆斯（Oliver W. Holmes，1709～1894）：美国医生、作家，哈佛大学医学博士，后任哈佛大学教授、医学院院长，写有《早餐桌上的诗人》等诗作及关于遗传学与生理学方面的三部长篇小说。

性的，但实际上却含有价值的维度。物理科学揭示了物质广泛地存在于整个宇宙，同时又揭示了物质可还原成几种基本元素和基本粒子，而基本粒子再分解就成了交互辐射的波场。在生命科学领域，分类学家发现越来越多的物种，而生化学家则发现：生命形式虽然众多，却都无非是由物理学所描述的那些物质通过相似的化学过程（如糖酵解与柠檬酸反应回路，以及生命过程之核心所在的DNA与RNA运动）组织而成的。进化论将所有的生命形式追溯到单一或少数几个种系，而生态学则将现有的万千物种编织成一个总体系统，使其相互联系的紧密不亚于古生物学所揭示的物种间的联系。生态学是在宏观层次上编织了一个统一的生命之网，而电子显微镜和X射线分光仪则揭示了生命在微观结构上的统一。大自然这一精彩的表演是有着几个主题的交响乐。每一主题本身就很有意思，但整个乐章又是由几个主题和谐地组织起来的。当然，这当中有时也呈现出一种混乱。这一切，都是由几个简单的音符组成的。

科学发展的历史就是人们不断发现越来越大范围内的宇宙，看到宇宙中越来越多的物类，同时又找出一些定律和结构来解释这些物类的共同组成和相互间的亲缘关系。我们不必把每一物类都说成是美好的，也不必简单地将自然物类的集合说成是整个都很吸引人和令人愉快的。几个世纪以前，人们观念中的宇宙时空的多样性与生物的多样性都远不如今天我们所知道的。当时人们对宇宙中物类在结构上的统一性或者是一无所知，或者是加以否定。人们思想中到处都是二元对立：天堂与俗世的对立、精神与物质的对立、生命体与非生命体的对立、人与自然的对立、神与魔鬼的对立，等等。现在，任何一个科学家都不会愿意去维护那样一种对宇宙的看法了，因为那样的一个宇宙小得令人感到窒息，太缺少多样性，而且充斥着迷

信，也缺乏我们从现在的宇宙观中知道的那种自然的统一性。

自然在某些局部地方，如只能长稀疏的越桔[①] 这种林下植物[②] 的黑松[③] 林，可以是贫瘠的；但从整个地球生态系来看，自然物种是极为繁茂，而且色彩斑斓的。一个自然主义者，随着他通过望远镜、显微镜、旅游、阅读等对自然了解的增加，会从自然的多样性中获得无穷的乐趣。如果我们为了多装几台发电机而牺牲掉像蜗鲈或马先蒿这样的物种的话，这种乐趣便会大为减少。现在，人类对自然的干预使得物种加快灭绝，其速度恐怕是自然状态下物种灭绝速度的上千倍。这样的趋势如果持续下去，自然的多样性将会受到严重的威胁。自然主义者很高兴地认识到自然物种如何在生态系中连成一体，在各自的自主完整性与相互依存之间达成一种平衡；但紧接着他又意识到：由于人类未经充分考虑的干预，这样的平衡常常受到破坏。

如果上面所说的显得过于抽象，那么我们只需想想自然的 85 多样性与统一性是如何地贡献于人类心智的进化，就不会那样看了。人的心智不可能在有如一面空白墙的同质性环境中产生，同样也不可能在令人眼花缭乱的丛林般的异质性环境中产生。复杂的人类心智是为适应一个多样性但又有一些普遍规律贯穿其中的世界而演化出来的。这在更新世的奥尔都威峡谷[④]

① 越桔（Vaccinium 属）：产浆果灌木，其浆果多可食用。

② 此处原文作 undercover（秘密的，暗中的），误。应作 undergrowth（林下植物），指树林中的幼树、灌木等较低矮的植物。

③ 黑松（lodgepole pine）：学名 Pinus contorta，产于北美西部，木质轻，可用作次等建筑材料。其英文名似即由于其松木只宜用于搭建简单的小木屋（lodge）。

④ 奥尔都威峡谷（The Olduvai Gorge）：坦桑尼亚北部的一个峡谷，有一 Paranthropus 属类人猿遗址。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

是如此，在今天也同样如此，因为人类的心智仍在发展中。我们来自自然，通过历史和科学的方法面对自然的统一性中的多样性，我们又成了天才。可难道我们在成了天才之后就能够说：只有在加人了人类的利益之后，自然的统一性与多样性才变得足够地厚重而凝结成价值？抑或我们应该想想：是不是自然系统在其演化过程中使人类的利益变得厚重，于史前就形成了人类的心智，并且今天也还在继续促进人类心智的发展？人类的心智是一面镜子，反映着自然的这些性质。在一定的意义上甚至可以说：人类的心智是基于大脑皮层的复杂性及其统合能力，这说明它是自然的多样化与统一化双重趋向的产物。因而，当人类心智对自然进行沉思时，它可以既确定多样的具体物类的价值，也确定渗透这些具体物类之中的普遍规律的价值。

稳定性与自发性价值

又一对互补的自然价值是基于两种性质的混合，一种是自然有序的稳定性，另一种我们不大好把握，只能据其表象勉强地称之为自发性。这两个相对的概念同样也并非仅是描述性的，而是含有价值评判。自然过程是有规律的（引力总能起作用，雨水按季节到来，由橡子长出来的是橡树而不会是其他东西），说明因果原则能给出一些定律和趋势。这就意味着自然不仅是统一的和可解读的，而且还有一定的让我们可以依靠的秩序。当然，并非每一种秩序都是一种价值，但价值确实得有某种秩序作为支撑。为什么不能说自然的这种可靠性是一种很基本的价值呢？诚然，要有一个宇宙，最基本的要求便是它必须有一定的秩序，但我们不能因为一种好的事物具有必然性就看轻其价值。况且，从宇宙的存在出发只能得出一个对秩序的

最低要求，而不能解释我们所见到的自然生态与生化的稳定性。这种稳定性不仅支撑着地球生命与人类心智，而且也是我们全部的知识和安全所依靠的。

互补价值[①] 实为一种自由，科学很难了解诸如此类的名词的意义。确实，在这里我们要涉及到人们争论已久的有关决定论的问题。这得冒点风险，因为这可能会触犯一些人，也可能会过分地简单化。但自然有时在表面上确实显示出一种偶然性。世界上没有两个地方的风景完全一样，也没有两片完全相同的颤杨[②] 树叶。实验室里的科学是将自然现象中有规律地重复出现的部分抽象出来，形成预测性的控制条件；但一个实地的自然现象总有一部分是独特的、特殊的、不可重复的。自然中发生的事总带有一种机缘，带有一定的不确定性，如棕兔是否能逃避开郊狼，或一棵枫树上最后一片叶子落下时，呼啸的风会把它卷向何处。我们并不知道如何对这样的事物作出完全的解释。严格的决定论者会坚持认为，无论在自然界还是在人类文化中，都没有任何事是偶然发生的、或然的。他们认为，如果不坚持这一点，就是废除了科学最基本的公理。其他人则允许有一个不完全封闭的系统，认为即使我们提出一些统计规律，而非对每一特定事物都加以确定，科学也仍然能够兴旺发达。物理和化学里的因果定理即使不是完全绝对，其所描述的事物也是有极高的可能性会发生的；但生命科学和历史科学却可能有一些经验概括与罕有例外的规律混合在一起，有时甚至承认自然在某些事上具有偶然性。　86

① 互补价值（The polar value）：如果某一事物有价值，与其相反的事物实际上可以是与该事物互补，从而也具有价值，此所谓 polar value。

② 颤杨（aspen）：学名 Populus tremuloides。

如果自然潜在的可能性真比实际发生的要多的话，一个实际发生了的事件之所以被选择，可以是由于偶然机遇，或是由于有意识的抉择，再或者是由于某种处于二者之间的、我们根本还没有什么模型能加以解释的机制。遗传学实验可以说部分地是依赖于微观层次的偶然性（例如在杂交或受随机性辐射影响的基因突变中就有这种偶然性），而这样产生的效果有些能在表现型中体现出来。宏观层次在很大程度上是压抑了微观层次的偶然性，从而表现出我们认为有价值的那些稳定性。但自然史的舞台有时却会有很多意想不到的东西出现。

我们不知道南方古猿[①] 在非洲产生是否是必然的，也不知道长颈鹿是否必然会发生使它脖子变长的基因突变，尽管二者可能都是有很大可能性要发生的事。被风暴卷到加拉巴哥斯群岛上去的第一批鸟就绝对地必定是金翅雀吗？在保守派看来，理论上最安全的说法是：这些问题无非是显示了我们的无知，因为自然在细节上也是按决定论的方式运行的；自然的"意想不到"之处只是一种假象，虽然我们现在还摆脱不了——甚至可能永远也摆脱不了——这种假象。但在自由派看来，说自然有时真会让新事物自发产生，这不仅与我们的实践经验相吻合，而且也是一个大胆的提法，能给人一种满足。达尔文进化论引起的革命改变了牛顿力学的世界观，使人们看到自然并非永远精确运行的时钟，而是有时会表现得像一个杂乱的丛林。把丛林作为自然的一个形象，有些人是不大喜欢的。偶然性确实是给宇宙加入了一种紊乱，但我们在达尔文式的丛林里能进行一种冒险，而这在牛顿式的时钟那里是不可能的。

① 南方古猿（Australopithecus 属）：已绝迹的类人灵长目动物，在非洲东部与南部发现得有它们遗留的更新世化石。

丛林的开放性给我们带来了风险，还会带来一些不幸，但有时则是给我们以激发。在这里，自然的可解读性、美感及可依赖性都因自发性与竞争的存在而受到一定的限制，但我们有时会把这种状况也看作有价值的。

偶然因素的产物与自然的稳定性及我们只是模糊地认识到的进化趋势交互影响，最终使生命体获得了部分的完整性而自我延续下去。这样说并不是要完全否定因果律，而是把因果律看作带有一定的适应性和有机性，而非完全机械性的规律。这样的因果律能更好地描述在一个既有稳定性又有偶然性的环境中，有自我调节功能的生物体趋利避害地维持自己的生存的过程。一般认为，在心理层次上有意识地追求自由的能力基本上是人类才具有的，但这种能力却是从动物行为中一些类似于抉择行为的“原始心理”进化而来的。可以说，人类的自由是这种原始的抉择行为发展到极致的产物。目光短浅的人会认为只有人类自由才有价值，但眼光放得较长的人却能把其他生物体的这些抉择行为也看作有价值的。虽说自由的火炬是在人类这里才被全部点燃，但它在其他一些物种那里已经开始闪亮。说一头母狮“生而自由”是诗的浪漫，而非科学的严谨，但这并 87 不意味着她的自由就不是真实的了，因为这样的诗实际上也能帮助我们弄清楚真实的情况。事实上，随着科学家对像狮子这样的动物作更好的观察并找出它们与我们的亲缘关系，我们会越来越觉得，把人类自由的价值看得那么高而把其他动物的自由看得那么低，是很难站得住脚的。

自然的稳定性与偶然性的这些特征并非意味着人类的行为不会对它们有所影响。我们担忧一是现代技术以其对自然的操纵及污染（包括放射性污染），会使已持续存在了很久的生态系统失去平衡；二是持续的人口增长将侵犯到整个自然、自发

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

的原始荒野；三是我们的活动会使蜗鲈这样的物种灭绝，会减少地球生态系的自主性。呜呼！我们有时甚至痛恨对无机的原始自然的破坏，而小田纳西河[①] 曾是美国东部最后几条真正原始的河流之一！当然，说一条河是自由的只是说它没受到人的钳制，因为它的流向并非由偶然因素或它自身的抉择决定的。这种自由并没有像动物的自由（这可说是人类自由的序曲）那样的有机性。但即使如此，当我们沉思地看着一条古老的河流永恒地、不受拘束地流动时，我们会有一些深沉的思虑，让我们怀疑：当我们决定在像小田纳西河这样的仅存的原始河流上修建堤坝时，我们是不是已经滥用了我们的自由。

辩证的（矛盾斗争的）价值[②]

我们的皮肤并非真的就是我们个体存在的边界。生命的过程是在充满矛盾斗争的环境舞台上进行的。人的腿部肌肉是人体中最大的肌肉，我们需要用它们来漫游于河边、海岸；人的前肢进化成了抓握自然物体的手。大脑同样也是用于把握自然事物的，而我们心智的活动需要感官经验提供的素材。一枝箭的箭头、一枝步枪或一枚火箭的制造，都包含一种人与环境的交换。除了抽象的思维，人的心智活动也需要具体的社会与人工制品作为对象，而自然则是我们心智活动最基本的背景与基础。这一切，都消解了“人一自然”与“价值—事实”间的界线。我们创造出文化作为自然的对立面，而这文化又是从自然中创造出

① 小田纳西河（the Little Tennessee River）：田纳西河（the Tennessee River）的一条支流，特里哥坝即建于此河上。

② 辩证的（矛盾斗争的）价值：译自 dialectic value。

来的。要对这一切进行价值评判并非易事。表面看来，自然与文化之间有一种对立，让人类觉得不适，从而有着负价值。但即使在这里，价值主观论者也必须小心，因为如果你现在把自然的负面价值看作客观的，可能下一步自然会要求你将其正面价值也看作客观的。如果我们把自然对我们的伤害看作客观的恶，那也必须愿意把自然给我们的助益看作客观的善。

从更深一层看，我们并非总是将环境的助力，也非总是将环境的阻力看作不好的。生命之河是在这助力与阻力的交织中向前流淌的。一个跟我们完全敌对的环境会将我们扼杀，或者说在这样的环境中生命根本就不会产生；而一个绝对平和的环境又会使生命停滞，或者说在这样的环境中生命根本就不会进化到人这样高级的形态。在古代，人的属性主要体现于文化，而在现代，人的属性主要体现于科学；但全部的文化与全部的科学，都起源于人类为克服自然的阻碍而做的努力。自然坚持要我们付出劳动，而我们的劳累与痛苦正是自然施加给我们的最基本的经济压力。开发北美大陆的拓荒者、清教徒、探险家和移居者 88 都热爱边疆，因为边疆生活给他们以挑战与训练，而正是这种挑战与训练造就了美国精神。我们之所以为荒野走向消失而哀惋，原因之一就是我们不想将这铸就了我们民族精神的荒野完全驯服。

但这只是不断有冲突发生和消解的自然整体过程的一部分。生命之美有一半是从这过程中来的，对此我们从濒于绝迹的马先蒿的小黄花，或是鹦鹉螺为抵御环境而分泌出的精致的螺壳就可以看出。美洲狮[1] 的牙齿使鹿的视力变得敏锐，鹿的

① 美洲狮(cougar，亦名 puma，panther，mountain lion 等)：学名 Felis concolor，产于美洲多山地区。

快腿又使狮子变得更为敏捷。即使在已经伤残的动物身上，甚至在无生命的自然物(如扭曲的冷杉[①] 木材)那里，我们也能看到这让我们叹赏的战斗精神。人们常常认为：达尔文的理论强调物种求生存的斗争，是破坏了自然结构和谐的形象。但实际上，虽说达尔文有时把这种斗争说得过于激烈，他所说的这种斗争并非全然没有价值。没有这种矛盾斗争所造成的压力，就不会有生命中的英雄气质。如果没有了这种"磨擦力"，生态体系的架构能建立起来吗？当我们认识到我们人类是如何被自然置于这种压力之下，我们还能说自己只是从无价值的自然造出价值来的吗？还能说生命与人类心智所必需的这种矛盾斗争的背景没有价值吗？这里并不是否认这样一个事实：即这种矛盾斗争使得我们必须跟暴风雪和寒冬搏斗，必须跟狼与荆棘，以及响尾蛇与传播疟疾的蚊子搏斗；但我们可以加上一句：我们对其他物类的尊重，不仅是由于它们自然地有着与我们相异之处，而且也由于它们能给我们以刺激，能对我们进行挑衅，能跟我们对抗。在一切的伦理学说中，最难教的一课便是要人们学会爱自己的敌人。

宗教象征价值

自然不仅是科学的源泉，也是诗、哲学与宗教的源泉；它能给我们以非常深刻的教育：当我们凝视着大海的怒涛或午夜的星空，或是在显微镜下窥视到爬行中的粘菌[②] 原生质团中原生质的回流时，我们会产生敬畏与谦卑之感。像科学中的各种理

---

① 冷杉(fir)：Abies 属，常绿乔木，亦称枞。

② 粘菌(myxomycete)：Myxomycetes 纲真菌。

论一样，这种价值虽由我们感官经验到的自然的表象所引发，但却不在这些表象本身，而是深藏于这些表象的背后。我们只有努力寻求自然现象所指向的真实，寻求具体事物所体现的普遍规律，才会发现这种价值。而在这过程中，我们是把具体事物当作意义的象征物，就像基督徒把圣餐当作一种象征一样。[①] 人类以自己的心智赋予自然以极为丰富的意义，这需要人类有发现、想象、参与和判别的能力。但这最终又使得我们要追问堪称自然最复杂的工程的、能对自然进行观察的人类心智本身的意义。我们在自然面前进行深思时，浮现在我们脑海里的思绪是关于我们是谁和我们在哪里、是关于自然给我们的生与死，以及我们在自然这个环境中该如何行动。这种沉思不仅超越了应用科学，也超越了纯科学。然而，一个自然主义者对宇宙本质的探索越是纯粹，便越有可能会喜欢在与自然的遭遇中进一步去寻求哲学体验。

可以说，自然不仅是一种科学、消遣、审美和经济活动的"资源"，而且也是哲学的"资源"。自然在我们的生命里编人了程序，使我们凡事总爱问个"为什么"？而自然的矛盾斗争是我们人类精神的摇篮。人是喜欢用象征的动物。虽然人有时似乎是将理性思辨与自然割裂开来，但几千年来人类心智的演化过程实际上是与自然相联的；而且我们总是通过与自然的互动，来发现和创造我们用以理解世界的符号。在形而上学里，我们苦苦思索该用什么作为自然的形象：是一个生命体？一片丛林？一

89

① 圣餐（sacraments）：基督教礼拜中有用圣餐仪式，以面包象征耶稣的身体，以酒象征耶稣的血，因为据新约《圣经》所载，耶稣在与十二使徒一起用的最后的晚餐上曾将面包分给众使徒，说这是他的身体；又斟酒让众使徒喝，说这是他的血，用来立神与人之间的约。

只鸡蛋？一台机器？还是能给人类心智以启发的物质？这些自然的模型都是从我们对自然及其运行机制和产物的经验中来的。生与死是宗教的基本主题，而二者都是由自然给我们设定的。对有些人来说，自然史最根本地说来是一种苦难，但即使是这样的人也必须问一下：悲剧性的生命真的不如没有悲剧的生命或虚无的生命有价值吗？其他的人是希望着能到达某种幸福的、神圣的目标。面包、水、酒、道路、父亲、母亲、山峰、河流、光明、黑暗等之所以成为意义最丰富的宗教象征，并不是偶然的。

90

我们不能避开与自然的对抗。然而，在现代我们可以远离自然而生活，以致我们的智慧被人为地引入歧途。在对我们进行价值教育上，荒野跟大学一样是必需的。有时我们可以在宗教象征意义而非经济的意义上来评价蜗牛这样的自然物种，因为在它们的野性中有一种生发能力，是不同于那些要灭绝它们的机器的。自然物种加于物理世界的战斗的生命本质、人类智力的产生及其在生命进化历程中的意义、人们注视自然景象时的思想奇遇、精神与物质的互补等等，是我们从未完全解开的谜，因为我们在对这些现象的研究上总被引向深奥莫测的问题。我们可以把这作为自然的一种负价值，因为自然总是超过我们的理解能力，使我们失望。但我们也可把这作为一种正价值：自然使我们有一种不满足，从而能更加努力地去创造；它对我们保持一定的距离，在我们每找到一个问题的答案时，又给我们出一个新的难题；它极其丰富，对它的知识又非轻易可以获得，从而让人只能部分地了解它，而不能了解它的全部。这样，我们就永远是边疆上的拓荒者。能够总是怀有希望地前行，比一劳永逸地到达目的地要好。至少，我们应该认为这一点是有价值的：自然对我们心智的激发是永无止境的。只有愚昧或感觉迟钝的人才会对自然感到厌烦。

注　释

对此文的评论见 Ernest Partridge, "Nature as a Moral Resource," Environmental Ethics 6(1984): 101～130.

1. 参见 the Endangered Species Technical Bulletin (U.S. Fish and Wildlife Service), May, June, July 1978, January, October, November 1979, May and September 1980. 美国鱼类与野生动物部(the Fish and Wildlife Service)的濒危物种项目主管(Endangered Species Program Manager) Harold J. O. Conner 报告说:"从长远看,我们担心这些被移殖的种群能生存下去的可能性并不是很大……(见上述 Bulletin, October 1979)。田纳西州前州长 Ray Blanton 的话见引于 Time, 26 June 1978, p.14。后来又发现在另外一些地方有当时不为人们所知的蜗鲈种群。

2. 这里是引用了 R. W. Scott 的话,见 World Oil, January 1977, p.5. 又,参见 the Endangered Speices Technical Bulletin, July 1978.

3. 见 Karl Marx, Grundrisse (New York: Random House, 1973), p.366.

4. T. D. Brock, "Life at High Temperatures", Science 158 (1967): 1012～19.

5. J. Chapman and J. M. Adovasio, "Textile and Basketry Impressions from Icehouse Bottom, Tennessee," American Antiquity 42(1977): 620－25. 此处的话引自田纳西大学(the University of Tennessee)人类学家 Jefferson Chapman 于 1978 年 6 月 20 日为众议院渔业与野生动物保护小组委员会(the House Subcommittee on Fisheries and Wildlife Conservation)提供的证词。

6. Aristotle, Poetics, 1451b.

7. Gifford Pinchot, Breaking New Ground (New York: Harcourt, Brace and Company, 1947), p.103.

8. P. G. K. Kahn and S. M. Pompea, "Nautiloid Growth Rhythms and Dynamical Evolution of the Earth－Moon System," Nature 275(1978): 606～11.

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

第六章　自然中的价值是主观的还是客观的?*

我们应如何评价自然?

"设想你突然被剥夺了这个用以激发你情感的世界，试想象这个世界是完全客观地自己存在着，没有了你的喜好与厌恶，没有了你的希望与忧愁。你恐怕无法想象这种消极的、死寂的情形；如果是这样的情形的话，那么宇宙间没有任何一部分会比另一部分更为重要，世上一切事物及各种系列的事件全都没有什么意义、特性、表现与前景。这样看来，在我们各自的世界中的一切有价值、有趣或有意义的东西，都纯粹是观察者心智的产物。"[1]威廉·詹姆斯在这里鲜明地描绘出来的世界是一个本身完全没有价值的世界，只因有了人才突然变得有了价

* 本文原发表于 Environmental Ethics 4（1982）：125～151，经许可收人本书。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

值。这种看法像是一种预言，后来成了20世纪占统治地位的观点。在他写下这话后的近一个世纪，我们都一直在努力把自己想象为惟一能把价值带入这原本毫无价值的环境的生灵。现在这种努力已经渗透了科学和技术、人本主义和存在主义、伦理学和经济学、形而上学和分析哲学等各个领域。

约翰·莱尔德对这种观点提出抗议："天空、云彩、海洋、百合花、落日、秋天那闪亮的欧洲蕨，春天那遍野里迷人的绿叶，这一切都洋溢着美。自然真是无限美好，她披戴着美，就像她披戴着色彩与声响。那么，为什么她的美倒成了我们的而不是她自己的呢？"[2]威尔海姆·温德尔班则赞同詹姆斯的观点。他认为：价值"绝不会作为客体本身的属性而存在，而是在于客体与对它进行鉴赏的人类心智的一种关系。人类心智在接受环境的刺激时是用它来满足自己意志的欲望，或是感受到的愉悦而做出反应。如果除去意志和感觉，就根本不存在什么价值。"[3]R·B·佩里继承了这种已占主导地位的观点，写道："死寂的沙漠是无价值可言的，除非有一位漫游于沙漠的人觉得它荒凉或是令人生畏；瀑布是无价值可言的，除非有人以其敏感 92 感受到它的雄伟，或者它被驯服，被用来满足人类的需要；自然的物质……是没有价值的，除非人类发现它们对人类有某种用途。而一旦其用途被发现，这些物质的价值就可以增长到任何高度，这全看人们对它们的渴望有多迫切。""任何客体，一经人们对它发生某种兴趣（不管是什么样的兴趣），就具有了价值。"[4]

然而，随着在本世纪最后25年里出现的出人意外而又急迫的环境转向思潮，我们需要对这种价值主观论重新加以审视。对于生物体与其周围环境之间的交换，生态学提供了一种方法，换着将二者引为关注的焦点。这能引导我们去重新审视

进化生物学和发展生化学。我认为，根据这些学科近年来的取向，价值主观论已很难站住脚了。我们说我们现在是“远离自然而生活”，没想到我们现在却发现：文明发展到今天这样先进的水平时，我们碰到的最难解决的一个问题却是“我们应该怎样评价自然”？一场生态危机迫使我们必须面对这个问题。环境科学和进化论对此问题提供了一些不同的回答，但还没有一门科学足以彻底地解决这个问题。

我们对自然的评价陷入了困境，这虽说可算是笛卡尔主义[①]留给我们的最后一份遗产，但也并非只是哲学家把我们引入了这个困境。在价值评判上的无能，可说也是硬科学的一大弱点。事实与价值的截然划分出了岔子，也是生态危机的一个重要根源。有一种典型的说法是：价值根本不是构成自然的一部分，而是由于人类对世界的反应才产生的。这种说法，好像既对自然很客观，而对人又很人道，但它在注重科学的西方也给出了一种价值结构，其人类中心主义的强度是比那些已屈从于它的古典的、[②]东方的以及原始人的价值体系中的每一个都要高出好几个等级的。然而，在我看来，这种更复杂的价值观，只有自负的人才会以为是聪明的。

我下面要用的方法，是要在我们如何知道我们所知道的东西这一问题（即哲学家所谓的知识论问题，其核心在于“主观”与“客观”这两个词）上拼杀出一条路子，以达到对真实世界的事态的认识，并能够为客观世界存在的价值进行辩护（这涉及的是哲学家称之为本体论的问题，其核心在于主观性

---

① 笛卡尔主义（Cartesianism）：指笛卡尔认为主体与客体截然不同，可以明确加以划分的思想。

② 古典的（classical）：指古希腊与古罗马的。

与客观性）。在此过程中，我将尽可能使整个讨论与科学相吻合，但同时又不妥协地要求对自然界中的价值现象以及对自然界的价值评判有一充分、全面、有意义的解释。

第一、第二和第三性质

对“太阳西沉”这句话，人们以前是从字面上去理解的。伽利略的天文学使我们转而认识到：这句话只是相对于某种观察方法才成立。他的物理学将第一与第二性质作了区分，而洛克则对此区分作了精心的描述：第二性质依赖于观察者，是观察在物质的基本运动的基础上制造出来的。色彩是光子辐射经主体的经验转化而成的，味道和气味则是分子作用于观察者的结果。这种解释，正如贝克莱很快就指出的那样，在哲学上是很成问题的。但它仍然在人们的思想中占据着牢固的地位。根据这种解释，莱尔德看到自然装扮着颜色和声音，这其实是与观察过程相关的，要是排除了观察者，这个世界中的颜色和声音就可以还原成物质的运动。倘若以这种理论为指导，我们将如何描述价值呢？如果落日并不是字面上说的那样在西落，甚至也说不上是红色的，那么更说不上它真是美的了。据此，塞缪尔·亚历山大提出价值为第三性质的说法：[5]人们对红色能达成共识，是因为他们有相同的视觉器官（色盲之类除外），但价值的鉴定则需要一种阐释性的判断，而这与实际存在的性质已隔了两层。

93

根据这种说法，由于我们没有可以用来尝到、摸到、看到或嗅到价值的器官，所以价值必定是源于人类心智更深层之处。我们在判断长度或红色时没有什么选择（尽管偶尔也会有异常情况），因为这样的经验是在我们没有拒绝它们的自由的

情况下就发生的。第一和第二性质在意识所及的范围内总是存在的。它们可以只是作为一种背景，但只要我们是在进行感觉，它们就不会消失。相比之下，各种价值判断则必须由主观进行决断。美和效用这样的价值是需要我们加以注意才会有的。一旦我们的心思转到别的东西上去，即使我们还在盯着那客体，这样的价值也已完全从我们的意识中消失了。我们能使用各种工具——米尺、分光镜、温度计、质量分光计[①]——来测量第一与第二性质。在我们对客体进行拍照、电泳或色层分离时，客体的某些性质留下了记录，尽管我们可能会迷惑于为什么在我们的经验中波长为6 800埃的光会是红色，为什么果糖分于的形状与舌头上的味蕾交错相接就会产生甜味。从这个意义上讲，第一与第二性质是经验性的，或者说是自然的。但是，我们没有什么器官或仪器（包括想象中可以设计出来的仪器）能使我们要对之进行价值评判的性质呈现出来。这使一些坚持从客体那里去寻找性质的人认为价值是一种客观的、但其性质却是非自然的或者说非经验的。而大多数人则因为从客体那里找不到任何东西可以使我们产生共识或可以让我们对它进行研究，便深信这种第三性质是我们加于自然之上的，并不是真正存在于自然界之中的。它们有如雨后的彩虹，且比彩虹更可以说，仅是观察者心智的产物。

但接下去，这种迷惑又加深了。正当哲学家们即将取得上面这种共识之时，物理学上的一场革命将人们认为是客观的第一性质也抛弃了。爱因斯坦证明了长度、质量、时间和运动是

① 质量分光计（mass spectrometer）：物理实验中用的一种仪器，通过电磁场的作用可以将不同的微粒根据其质量/电荷比在一条谱带（有如不同波长的光组成的光谱带）上分离出来。

依赖于观察者的。这些性质同样也取决于人们如何去看他们，虽然这里主要是看观察者的身体与被观察的物体间的关系，而非观察者的决断所起的作用。在微观物质层次，海森堡的测不准原理说明我们不能同时精确地测定微观粒子的动量与位置。量子力学给我们留下的自然的图画（或者说非图画），[①] 是非物质性的、没有直观图像的，由相互穿透的波动场组成的一片薄雾。在这图画中，我们常识中的各种性质没有一种还具有意义，连空间与时间也变得模糊不清。这是一种警示，使我们认识到我们心智中的各种模式在多大程度上影响了我们在物理学中作的各种描述，认识到观察者的仪器或感觉方式在多大程度上影响了他所观察到的自然现象。随着我们深入到越来越微观的现象，客观性便消失得越来越厉害。 94

爱因斯坦对这些发展进行总结时说，他已经把空间与时间概念中"最后一点物理客观性的遗迹"给取消了。[6]约翰·惠勒写道："这里出现了一个极端得多的结论：……在量子物理学的世界里，根本就不存在时空这样的东西……，时空概念只是一种近似。诚然，这是一种用在大多数情况下都非常不错的近似，但终归还是一种近似。"[7]沃纳·海森堡写道："在当代的精密科学中，当我们说到自然的图画时，实际上我们不再是指自然的图画，而是指一幅我们与自然间关系的图画……。科学不再处于自然的观察者的位置，它本身也是人与自然间相互作用的一部分。"[8]这是一种鲁莽、无节制的相对主义，陷入了一团巨大的、不可言表的混沌中。面对这样一种相对主义，关于价值是否客观地存在"在那里"这个问题似乎根本不值得讨论。

① 量子力学主要以无形的波而非有形的微粒来描述物质的运动，因而说不上是给出了一种物质运动的"图画"。

价值主观论者似已大获全胜：如果连物理学这门曾经许诺“只根据实际存在的事物进行描述”的最基本的科学都从客观性的要求彻底退却了，那么还能指望价值理论做些什么呢？它只能是录下一些表面现象而已。谁要声称能做得更多，那是天真得无以复加了。

但是，当我们镇静下来时，可以用逻辑对这种相对主义加以一定的限制。与它乍一看时给人的印象相反，这种相对主义甚至能对价值判断中有一定的客观性的说法提供支持。从我们上面所说的来看，说物理学是客观的跟说价值理论是客观的理由一样地少（或者说一样地多）。有关“是”的判断（物质、空间、颜色）已经证明是依赖于观察者的，说明这种判断与关于什么“是好的”（愉快、美感、宏伟）的判断是难以区分的。主观性已吞噬了一切，甚至包括事实与价值的区别。然而，除非我们已神经错乱了，否则我们都会认为自己对物理世界的知识中还是有一些并不是主观的。诚然，我们的各种判断不免会受到我们对进人自己感官的信号所作的修改的影响．但是，说一句对不起爱因斯坦的话，这些判断还是有着为数不少的“物理客观性的遗迹”。在日常生活所接触到的物质层次上，我们确实处于某种对自然进行描述的位置。这里的关键就在于惠勒在“根本不存在这样的东西”之外又加上的“非常不错的近似”这句话。

如果我们说“那个花岗岩石旁的云杉树上有一只鹰”，那么在亚原子的物质层次，我们所见之物就模糊不清了。当我们足够地远离我们日常所及的物质层次时，我们在这里见到的东西便会完全地消散。用光学显微镜，我们还可以拍摄花岗岩石榴红晶点的彩色照片，但在用电子显微镜拍摄更为细小的东西时，我们开始提醒自己：摄下的尽管是黑白微型图，但颜色在

这里已失去意义了，只有晶格点阵的长度和形状仍然是实际情形的反映。在更小的物质层次，我们意识到我们只有关于组成花岗岩的电子和质子的模型，形状和位置则已消散成雾状的波场。我们还得承认，花岗岩石的重量和形状在以近光速经过的观察者那里，会跟我们观察到的不一样。然而，就是来自其它物理层次的数据，也还是客观性的。时空膨胀对钟表、照相机、仪器、人体及该区域内的一切事物都一样产生影响①。电子的动量和位置模糊不定，但还是可以由记录表上的波段显示出来。这些东西并非全是人脑的杜撰，尽管它们确实反映了我们微观和宇观层次的理论观点。

所以，尽管我得对自己的观点的适用范围上加以限制，但上面说的一切都不影响这样一个事实：我们关于鹰、云杉和花岗岩石的情形的感知里有某些东西是客观、真实的。我们不完全知道这些事物在每一物质层次上的一切，我们的知识也并不具有完全不受主观影响的客观性。但是，对物质最基本结构的不可知论与相对论，并不妨碍我们在中间层次的意义上对事物有客观的认识。一个概念、断言或函数如果推到它适用的范围之外就可能不再成立，但不能因此就否定它在一特定的范围内可以是很正确的。我们对事物部分的知识不一定就是虚幻或错误的，尽管这种认识是近似的并带有个人的观点。在这里，价值判断也可以是局限在较小的范围内对我们日常所及的世界的断言。亚历山大用的“第三”一词给我们的暗示，不是关于两层依赖于观察者的过程，而是关于我们对自己生活于其中的中观结构层次的参与。价值判断的主体性特点是重要的，但我们

① 根据相对论，如果时空膨胀，那么其中的时钟，量尺也会相应地变化，所以时空的膨胀是无法测量到的，察觉不到的。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

需要把价值判断看作是真诚的、投入的关于这个世界的断言，尽管它们也是有局限性的。在下面，我们能够探讨价值判断在我们日常所及的物质结构层次之外能推多远。价值判断并不仅仅局限在第一与第二性质的水平，而是达到了更高层次的物质结构。我们不断地与这些高级的物质结构进行着交流——始而在一般的经验层次上，继而在博物学的科学的层次上。正如我们从外在于我们的世界得到有关长度、颜色、鹰和树木等的命令一样，我们同样也从外部得到了一些有关价值的命令。我们在最接近日常生活的范围内采纳这些标准，而不是作绝对的判断。这些判断是就现象而不是就本质而言。这就使价值判断在局部具有客观性，尽管这样做还是没有解决这样的价值判断能多深刻地揭示事物的本质这一问题。

关于类型、功能与价值的判断

生物科学为我们提供了一剂良方，帮助我们在物理学令人头晕目眩的发现面前变得清醒。例如，我们能注意到，面对生态系统的全景，第一、第二、第三性质的划分解释不了多少东西。如果有人提出某物是否活着，它是种子还是食物，是苔藓还是细菌这样的问题，并试图用第一、第二、第三性质这样的术语来回答，那么，不管他将这些性质复合到多少级，也还是根本说不清。为了说明自然界的丰富性，我们得对很多我们不能直接用感官感知，也不能用仪器测量的东西作出判断，而作这样的判断就得靠决断与理解。对于自然界的大多数科学判断都是对第三或更高级性质的判断，但是我们仍然相信，通过这样的判断，我们是在对自然界进行着精确的反映。当我们由事实判断转向价值判断时，不必认为它们与事实判断是截然不同

96

的两个类型。这显然从根本上动摇了以事实判断为客观而以价值判断为主观的教条。

例如，云杉属植物（云杉）和鵟属动物（鹰）[1] 的遗传物质充满了信息。这信息经久长存，千百万年来自我复制，就像比烧柴更耐久的火种。[2] 但是遗传信息是由第一、第二还是第三性质复合成的呢？遗传物质中这种自我保持的本领，是不依赖于我们的观察，也不受我们的感觉支配而存在的，用洛克的话来说是属于第一性质。它不是主观的、第二的性质。它像原子一样真实，虽说也有点非实体性和流动性。要用物理学的知识来否认这种遗传信息的实在性，就好比用在放大镜下报纸上的插图不过是一些黑色的斑点这一事实去否认这些插图含有信息一样。云杉和鹰具有在其栖息的环境中生活下去的本领。这本领的信息是被压缩在信息分子中的，是它们的生命活动所需的实用性的事实。然而，这基于 DNA 的事实，并不能简单地归结为第一、第二性质，甚至也不能归结为第三性质，而是涉及到更高级的结构层次。

同时，我们人类在作这些判断时，首先是依靠与我们切近的、没有疑义的经验。通过科学，我们从自己日常经验所及的层次转向建立精确的、但常常是未成定型的关于物质结构层次

---

① 英语中的 eagle 与 hawk 通常都译为“鹰”（hawk 也可译作“隼”），但在科学分类上这两种鸟有所不同：eagle 为鹰科，而 hawk 为隼形目。鵟（*Buteo*）是隼形目中的一个属。这里的“鹰”实即为鵟（一种翅膀很宽的鹰）。

② 佛教解释轮回时用这样一个比喻：代表生命的一种“识”，有如火种，在它经历的每一世是附着于一个生命体上，但并不随此生命体的死亡而消失，而是将以另一生命体作载体而被传承下去。这就如火与柴的关系：火在一根木柴上燃烧，但并不是一旦此木柴被燃尽火就熄灭，而是可以传到另一根木柴上，从而得以延续下去。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

及其历史的理论。我们认为遗传信息是经过不同阶段而积累起来的。最早的信息中有糖酵解所需的密码，这是在距今35亿年前，大气中还没有氧气的时候演变出来的。后来出现柠檬酸循环，其释放的能量相当于糖酵解的18倍。[①] 在某个阶段，又演变出了光合作用，使云杉属植物能直接吸收阳光中的能量。随后又产生了氧化性的磷化过程，将大气层用作电子沉积库，从而增进了柠檬酸循环的效率。作用于遗传变异的选择系统所提供的促进生命的压力，使云杉和鹰得以进化出来，也使得它们能适应于其所在的生物共同体。对于这一切，我们都是在以一种基于经验的猜测用来描述客观事实；而随着科学的进步，我们的猜测有的会被修正，有的则会保存下来。但大多数人都不会认为我们这样做是不可避免地降低了客观性而增加了主观性，或是减少了第一性质而增多了第二或第三性质。当我们作为观察者在经验基础之上概括出理论时，在我们的头脑之中的确在进行着对世界的构建。但是，世界的构建也实在地在外在于我们的世界里发生着。我们只有通过有意识地将心智集中才能发现信息和能量流动，可是信息和能量流动的特征并非由人类心智给出的，因为人类心智得通过仔细的注意与判定去接近自然中的事物。我们是从自然中去发现更丰富的物性的。

如果我们在此引人一些价值判断会怎样呢？我们可以谈论营养物质的价值，食物链金字塔的价值，以及糖酵解及光合作用所需的遗传信息的价值。我们还可以说基因突变具有探索性价值，因为“好的”变异会因其有生存价值而被保留下来。我

① 一个葡萄糖分子经厌氧呼吸的糖酵解反应能释放出2个ATP（三磷酸腺苷，生物体中主要的供应能量的分子），而经需氧呼吸的柠檬酸循环则能释放出36个ATP分子。

们可以客观地说到鹰的保护色的价值（承认颜色属于第二性质对此也并无妨碍）。“价值”一词很容易与我们在中观层次上经验到并对之进行理论探讨的生命功能联系起来。我们还不必讲“人类的”价值，甚至不必讲经验到的价值，但各种持续存在的生命体在其运动于环境之中时，似具有某种先于我们的主观经验的价值。价值在这里是附着于整个生命形式，而非只存在于作为生命基本单位的个体之中。这价值虽说是由个体生命体现的，但又超越了个体生命——它出现于一种整体性的交互作用之中。在此交互作用中，中性的、价值较低的，甚至具有负面价值的部分也可能在一更大的网络中变得具有价值。在高级的结构层次，价值显著地表现出来，而可能根本就不是以洛克所说的第一、第二性质的形式表现的。 97

但是，作为一种“第三性质”，价值与事实相交融，与有机体所含的信息一样真实，有时甚至就与这种信息为一体，只不过我们对它作了不同的描述。有的人会反对说：生物“价值”那对提醒人注意的引号得保留，因为它不是我们通常所说价值的本意。通常我们说到价值时指的是被经验的生命的一种性质。但如果这样说的话，人们就得追踪生命进化到产生中枢神经系统这一过程中的每一次自然选择，并对之进行描述。价值作为一种副现象是在非常晚近的时期突现于意识之中的。这种突现值得让人高兴，但人们必须作出这样的判断：价值在意识产生之前所有的酝酿阶段都不存在。谈论价值的任何前导事件时，我们都应该谨慎地用“生物功能”去代替“价值”。

血红蛋白分子是由肌红蛋白分子进化而来，在结构上比肌红蛋白高级得多。血红蛋白分子在氧运输方面要“好”得多

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

（或者说具有更多的功能），因为它具有变构性质①，使血红蛋白分子成了一架微型计算机，能对有血动物（如飞翔的鹰）体内氧气交换的需要做出反应。生化学家鲁伯特·斯特莱尔说到这一点时，强调指出："从肌红蛋白进化到血红蛋白这一步，标志着具有从周围环境感受信息的能力的生物大分子产生了。"[9]但谨慎的价值理论家会提醒这位生化学家，不要把这一步看得那么重要，不能说这一步有什么价值。如果真正要做到严谨的话，这种"对信息的感受"是主观的诗，是从我们自身的经验往回看问题。我们可以认为这一步很"有意思"，但不能认为这关系到进化出了血红蛋白的生命形式的什么"利益"② 有什么关系。

但是，这样谨慎地把价值看成仅是观察者思想之产物的观点，似乎都很武断和狭隘。我们一旦对血红蛋白的进化过程作出描述，就会把它看成是在生命向前发展的过程中极重要、极有价值的一步。事物"具有重要性"这一现象，并不是随我们意识的产生才产生的，而是在生命发展史上一点一滴的进化中一直都存在着的。伽利略和洛克以其机械还原论把第二性质还原为第一性质，留给我们的只是运动着的客观物质。这是价值理论首次被颠覆。此后，爱因斯坦相对论以及量子力学呈示的不确定性和不可图示性，又进一步颠覆了价值理论。这些科学

① 变构性质（allosteric properties）：生物大分子的空间结构随环境条件的变化而改变的性质。一个血红蛋白分子由四个肌红蛋白分子组成。肌红蛋白分子对氧分子有很强的亲和力，这使它容易吸附但不容易释放氧分子。血红蛋白因为能变构，用于运输氧分子比肌红蛋白效率高得多：当它随血液循环到肺里时能很快吸附氧分子，而循环到身体其他组织后，变构使其对氧分子的亲和力降低，从而比较顺利地释放氧分子。

② 在英文中，"有意思"为 interesting，"利益"为 interest，词根相同。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

以其所展示的天才和严格的怀疑论作风去探索终极真理。它们 98 是在最基础的层次对简单的物质运动进行探索，从而撇开了我们日常经验到的重大的自然史事件的绝大部分，只留下千分之一。其他一些科学学科能教会我们去欣赏这些复杂的历史事件。只有通过在另一极端的涉及自然史之丰富性的学科，如进化论、生物化学或生态学所提供的思维范式的转变，我们才能将价值理论重新确立起来。

一切判断都是事实与理论的混合。就是一些信手拈来的简单的例子，也涉及到一些语言和概念的因素，因为我们得决定将一物称为什么及如何对之加以界定。一个易洛魁人[①] 可能会把鹰视作其氏族的图腾，或者把树和巨石看作某种神灵栖居的处所。关于自然物类（如花岗岩、云杉属、鹫属）的科学判断也隐含着某种理论的倾向。科学哲学家们都知道，要解释清楚现代人何以愿意讲科学而不愿讲迷信是很困难的，但这至少有一部分原因是由于我们深信：比起迷信来，科学能为我们了解事物提供一个更好的窗口。诚然，解释者往往是把自己内心的某种东西引入他所要解释的对象中去，可我们在理解自然的运行时用了隐含理论的判断这一事实，并不妨碍我们对自然进行描述；相反，正是这一事实使描述自然成为可能。按事物的本来面貌，而不带观察者的偏见去认识事物，这是科学所极力追求却又难以捕捉的目标。我们永远不可能完全达到这个目标，而只能不断地接近它。物理学家能对一块巨石的质量作出估算，矿物学家能了解它的构成成分，生物学家能区分云杉和冷杉，而生态学家能对一生态系进行描述。他们各自的理论是

① 易洛魁人（Iroquois）：由五个北美印第安部落组成的一个部落联盟，在美国殖民时代甚为活跃。

有助于描述事物的，而不是妨碍对事物的描述。“质量”、“花岗岩”、“云杉属”和“生态稳态”都是作为描述各种物类的专门术语。人类心智是用这些术语对其研究对象做出反应，而通过不断的修改，我们能够近似地理解外在于我们的事物。

在这样的情况下，对自然价值的判断与对自然事实的判断几乎没有什么差别。在一种意义上，价值主观论者又完全取得了胜利，可以声称：我们这一切似乎很客观的观察，实际都是戴着文化的有色眼镜进行的。但跟前而一样，价值客观论者也仍可以坚执我们日常对世界的经验及科学惊人的观察能力。大家都能相信：我们在自己日常经验所及的范围内，是能认识到自然结构层次的某些东西的。我们也相信：科学的进步使我们能进一步地（虽然只是近似地）获得对自然的形态和过程的了解。我们能区分出科学与传说，还能判别做得好的科学与做得不好的科学。当我们更进一步，要对某一自然物类的好坏或某一生命过程是否有价值作出判断时，我们只是继续进行着我们对真实世界的勾画。人们在判断一物是不是一株云杉时，跟在判断它是不是一株可爱的云杉时一样，都需要用到决断。有时，关于价值的判断会比关于事实的判断更容易作出。人们要能“看到”与一物有关的信息和能量流动或它与他物的基因遗传关系，可能比“看到”它的效用或美需要更多的理论。诚然，这种解释性的判断会受到修正，但这并不意味着价值就与其他自然物性不一样，只存在于人的心智之中，而不是时空轨迹中的一个事件。我们观看到的事物的形态，总是依赖于指导我们进行观看的理论指示；但处于进化中的人类心智在试图对物质进行考察时，也受到物质的控制。这不论在科学还是在价值评判中都是一样的。

99

翱翔的鹰、土星的光环和约塞米蒂[①]的瀑布，都会让我们激动。我们会赞美石榴石[②]晶体内在的对称性，能欣赏森林中腐殖质的复杂性。所有这些经验的获得，都是以文化对我们的教育为中介的，其中有一些还是由于有了科学才成为可能的。一个易洛魁人对上述现象的经验会与我们的不同，或者他从中什么都没经验到。但这些经验有很多给定性的因素，很多东西是不以我们的意志为转移的，我们获得这样的经验在很大程度上是由于我们进行了成功的观察。人们做观察的“工作”是为了更好地认识事物。在价值理论中，我们也有同样多的理由认为：我们的鉴赏力有时是促进而非阻碍我们对客观实在的认识。

有些自然价值（如苹果的滋味、春天阳光宜人的温暖、秋天红叶那给人深刻印象的色彩等）是常识性的，几乎为所有的文化所认同。尽管这些经验都受到文化的制限，但其中有些是自然给我们的影响，是无论易洛魁人还是诺贝尔奖获得者都可以感受到的。这当中当然需要有人的经验，但还是存在一种客观的实在，是我们适应了的，也是我们得以进入其中作为其一部分的。这里有某种善被传承下来，使得我们能产生这种经验。正因为我们本能的愉悦与自然密切相关，而又为人类普遍拥有，所以它切实地证明了被经验对象的客观存在。正是由于我们作为自然中的人处于经验自然的位置，使我们得以经验自然事件中的事实。其它的自然价值是通过科学文化、通过仪器

---

① 约塞米蒂：指约塞米蒂国家公园（Yosemite National Park），在加州，其瀑布甚为著名。约翰·缪尔在《我们的国家公园》中用大量篇幅记述讨论它感人至深又精妙绝伦的美。

② 石榴石（garnet）：硅酸盐矿物质，有两个同晶型体（成分相异而结构相似的晶体）系列，通常是嵌于火熔岩或变质岩中。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

和实验而展现在我们面前的。先进的知识使我们作为主体能从自然分离出来而对它进行理论的抽象，但也正是这样的知识使我们能进入到自然更深的层次。有时，是最纯粹的科学发现使我们能更好地按照这些事物的本来面目去评价它们。

生态关系性的对自然的评价

下面我将对评价提出一个符合博物学的简要的解释。这里要寻求的，是人们以一种闲情逸致来考察世界时能经验到的自然价值，是在理论而非应用科学中、在带着沉思的户外休闲活动而非勤奋的工作中、在生态学面非经济学中发现的价值。例如，我们要考虑的不是钼作为合金钢的一种成分有多大价值，因为钼的这种用途不是天然的。再有，我们应该提醒自己，不能认为自然只有少数几种价值，或认为自然没有负价值。自然是一个多元的体系，有着多种非平均分布和相互矛盾的价值。正如生命有多重意义一样，各种价值也可以是零散地、偶然地呈现出来。然面，价值的出现还是有足够的规律性，使我们觉得我们面对的是这个体系中固有的某种价值趋向。

试考虑一个有因果关系的系列（A，B，C，D），其最后结果是产生了一个与自然价值相联系的事件（E_{nv}），而此事件又导致了人经验到的价值的事件（E_{xv}），如瀑布的美或潮汐区生命的繁富（图 1）。

100

我们的意识也对瀑布或河口湾做出反应，因此要有一个反向的箭头（↓）使此事件成为关系性的。乍一看，价值似乎不在于任何一极，面是在于二者间的关系中。如同科学活动或休闲活动一样，对自然的评价是互动性的。

Exv

↑ ↓

A→B→C→D→Env

图 1

但是这样一来，我们归到自然的东西比我们乍一看时意识到的要多。我们对自然的反应成了基于生态的。我们由一种抽象的、还原式的和分析性的知识，转向了一种参与式的、整体的和综合的对自然中的人的解释。我们的自我不再是与客观自然相对立的一极，不是处于图 1 中那对箭头所表示的二极对立的关系中，而是被其环境所包围，从而其评价活动是在与环境的交流（图 1 所标示的 E_{nv}以及图 2 中只是概略地以 E'_{nv}与 E''_{nv}标示出的无数的其它自然事件）中进行的。图 2 中表示自我的圆圈用虚线画出，表示我们的自我有着一个半渗透性的膜。

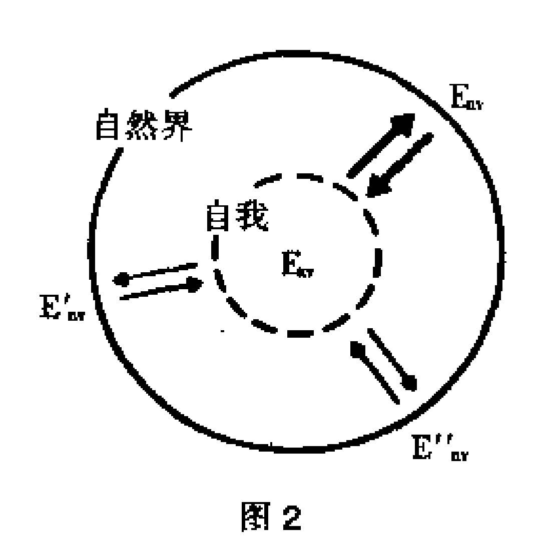


图 2

尽管主体必须以丰富的想象对其所处的场景做出反应，但此场景是给定的，是自然给出的一个事实。“我”在自己的

“视野”中看到一些事物时，可以选择将它们定为有正价值还是有负价值。但如果更深一点地进行考察，“我”发现作为评价者的“我”本身是被包围在一个“场景”之中的。不是受评价的客体处于“我的视野”中，而是“我”自己被置于一个同心圆似的场景中。“我”的整个评价活动，包括此评价的开放性，都是一种自然事件。约翰·杜威曾说：“经验不但是在自然中进行的经验，也是对自然的经验。”[10]我要说：评价不但是对自然的评价，也是在自然中进行的评价。这看起来是一种辩证的关系，实际上却是一种生态的关系。[①] 我们现在得考察这整个事件（既包含主体又包含主体所评价的客体）是如何在一个自然的环境中发生的（图 3）。

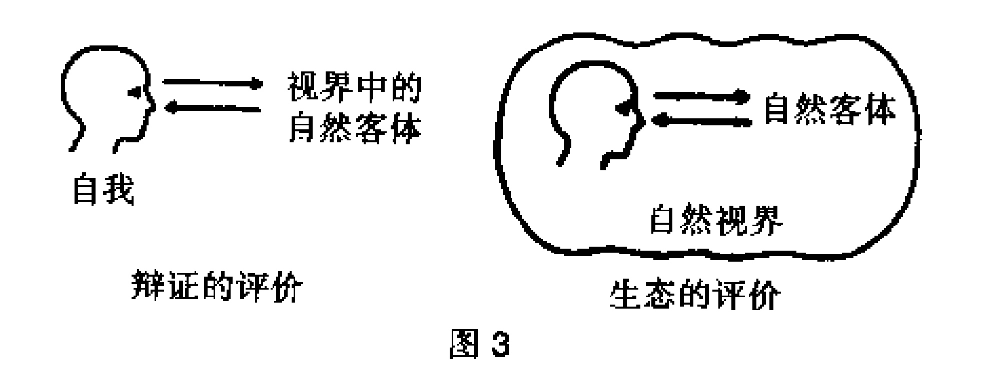


图 3

当一位生态学家说“那里有一只獾”时，他的脑海中浮现的并不像一个单纯的分类学家想到的那样，仅仅是獾的形象，而是一个复杂的画面，包括了各种功能、各种相互关系、食物链以及一种适于某一特定生态位的生活方式：獾是什么，是由它与其所处环境的关系决定的。当一位社会学家说“那里有一

① 辩证的关系指假定主客体成对立两极的关系，生态的关系则指假定主体置身于生态系中，与生态系这一总体系统的关系。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

位牧师”时，与其说他是在判定一个人是谁，不如说他是看到了此人在其社区中扮演的角色。做一个牧师正如做一只獾一样，都是依赖于其周围环境的。当一位哲学家说“那里有一位评价者”时，他不该只考虑评价者其人的内心活动，而忘了其评价活动也是一个生态事件。评价者的评价反应是在其所处的自然场景中做出的反应。

此外还有这样一个事实：评价主体本身是在这环境中进化出来的。评价者所有的器官和感觉——身体、感官、手、脑、意愿、感情——这些对价值起中介作用的东西，都是自然的产物。作为主体的经验者，正如被当作客体经验的这个世界一样，都是自然投射的产物。至少在人类出现以后的历史进程中，自然是一个造就人的系统。我们是这条路径朝向的目标。102 可以说我们是这条路径之首，但在某种意义上我们也是这条路径之尾。下面，我将进一步勾画出一个生发性系列。是这一系列从一些前导事件（O，P，Q，R）产生出自我（S）来的。在此，我也标出反向的评价箭头（←），表明文化和人对自然的反应被叠加到自然人性上面。在这个整体性的生态图示中，我加上了一条进化的时间线（图4)。放在广阔的历史范围内来看，这些线都可追溯到共同的开端。从这些开端，它们变得越来越丰富，最后造就了置身于环境中、能进行经验的自我。多样的、简单和复杂的生命形式，都存在于这生态系统的金字塔中，并由此系统维系着，而各种生命形式间有着许多我们只能简单加以标示（↘）的协同关系。在这样一幅图示中，即使我们仍以人的评价现象为中心，也越来越难把评价看作孤立的，甚至也难将其看作是在与自然的对立中进行的。价值并不存在于一种自然的虚空之中，而是由自然孕育出来的。

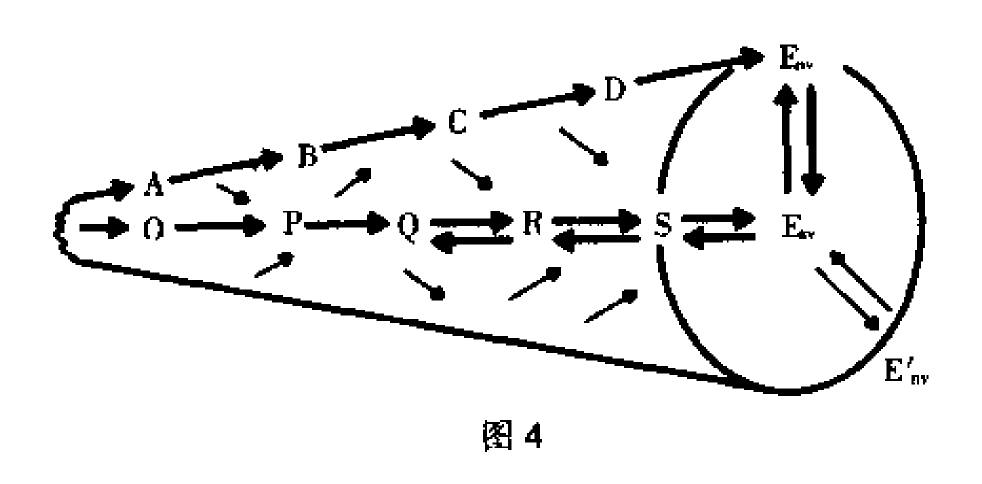


图 4

在图 1 中表示因果的水平箭头（→）紧接着表示价值评价的垂直箭头（↑），在图 5 中我们把箭头倾斜一下。人类的价值意识何时作为一种全新的实现特征而出现仍需探讨，但是历史的结果总是趋向价值的，而且环境对我们的价值意识的形成有着诱导作用。表示这样一个价值意识的生成过程图 5 的图式更好些。

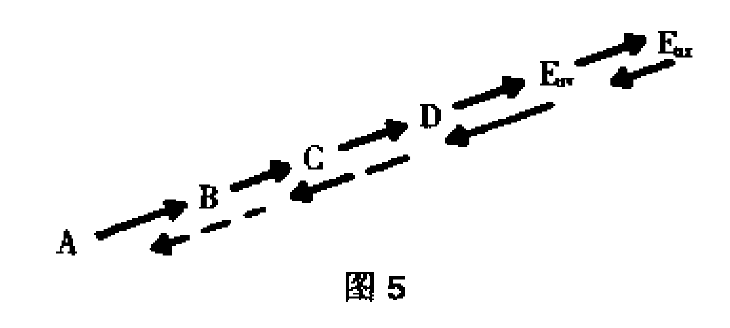


图 5

采纳新的图式的主要原因是，旧的图式难以说明为什么价值反应只能是突然产生的自然事件，一些前导事件未能包括在内，此类事件的协同作用也未能表示出来。也就是说，在前一个事件中我们全无价值意识而在后一事件中价值意识已是现成的东西，实际上在进化的生态系中，没有任何事物是自然地一

次性出现的，一切事物都是由一个发展过程来体现的。

批评者会抱怨，可能还是很强烈地抱怨，说这个图示画了一些简单的线条，而真实的世界则混乱得多。在真实的世界里，代表人对事件的评价的线与自然生成被评价事件的线不是简单的几个向量，而是近乎混沌的一团乱麻，其中因果联系与偶然事件并存，侥幸与努力同在，意外的好运[1]与新事物的突然呈现交织在一起。整个过程做的多为无用功，而少有有价值的东西。现在这图示是排除了价值组分间的异质性与不相容性，是硬把世界那一团乱麻中弯曲的丝给拉直，好像我们压根儿没听说过达尔文和他所描绘的丛林般的世界。　103

这抱怨很有点道理。那我们可以保守一点，把我们的判断只看作一些近程的判断。我们直接感受到的价值可能是从一个无法评价的基础产生出来的，正如生命曾经从无生命的自然产生出来一样。现有的一种善在历史上可能是从正价值与负价值的混合中产生的，如大量的恶可能造就一点儿善。因果关系是连续不断的，但很奇怪，自然的价值可以是很偶然地产生的。自然并非匀质的，而是呈不均衡分布，因而自然的价值也是不均衡分布的。

然而另一方而，有时价值就惊人地呈现在我们眼前。而且有时我们作为价值评判者，也对价值（不论是现在的还是过去的价值，也不管是什么层次的价值）有贡献。如果我们以系统的眼光看发生在我们眼前的事，并据之以推断自然以前的发展，我们最可能得出的结论，是自然朝向价值的进化是按某种

① 意外的好运（serendipity）：由英国文学家 Horace Walpole（1717－1797）据童话故事 The Three Princes of Serendip（《色伦迪普的三王子》）杜撰的一个词。故事中三个王子意外地发现了大批珍宝。

程序进行的。这并非是要忽视达尔文的进化论，而恰恰因为自然的进化是根据达尔文的自然选择规则进行的。这一规则的运作使进化成为朝向更高级价值的上倾式运动，或至少是在自然的运作所允许的范围内顺着某些趋势发展。如果自然中没有什么来充实人类，人类何以能负荷着这么多的价值呢？我们宁可不相信价值是一种完全特殊的创造，不相信价值的后成说，[①]而愿意相信价值是逐渐进化而来的。我们作出这样的解释，并非只是从自然那混沌的各种现象中进行了挑选，而是注意到了整个进化历程中有一种广泛存在的对事件的选择（当然这里并不否认自然有时是选择了一些中性的，甚至是有负面价值的事件），而正是通过这种选择才逐渐达到了我们现在所参与的这种生态价值评判。也许我们应该说这一过程并非必然，但事实上它是发生了。

现在，我们可以站在高处，把第一性质与第二性质纳入结构层次比它们高得多的生态系中，用总体的眼光对它们进行考察；而非站在低处，用还原的眼光来看生态系，把它仅仅看作一些低层次性质的聚合。可以说我们是有了一种原子与分子的生态学，这种生态学不是把原子和分子简单地描述成一些微观粒子，而是把每一个微粒都放到由众多微粒组成的事件中加以

① 后成说（epigenesis）：关于动物胚胎的形成的一种理论，与预成说（preformation）相对。欧洲17、18世纪的自然主义哲学家多相信预成说，认为受精卵中已经含有成型胚胎的结构，发育的过程只不过是这微小的结构逐渐长大的过程。1759年，德国胚胎学家Kaspar Friedrich Wolff在实验的基础上提出后成说，才证明了预成说是错误的。后成说认为受精卵在其早期的发育中并无类似成体的结构，胚胎的结构是受精卵经过几个阶段，在胚胎发育的晚期才产生的。作者在此是用“后成说”比喻价值是在人类出现后才突然地、偶然地、似有些不正常地产生的这样的说法。

考察，对它们组合成的宏观的瀑布与潮汐洼地进行评价。遗传学与生物化学都加入到自然史的戏剧中来了。

作为自然价值的感受者，我们与我们所评价的自然事件间无论是从进化的历史上看，还是从生态的系统性看，都有着许多联系。认识到这些联系使我们能从一个新的角度去看光合作用的存在、血红蛋白的出现，以及生命信息的遗传编码。我们发现，分解者[①] 与捕食者在生态系中有其客观的价值，并进而认识到：我们之所以能成为站在生命之金字塔顶的主观的评价者，也是分解与捕食机制的一个结果。物种间错综复杂的亲缘关系，说明价值并非只存在于人的头脑中，同时也存在于现实世界，而且就在我们身边。我们对自然进行评价，最初很像是一个给土地估价的人，只想知道它对我们有多大用处，但结果却发现我们也是我们所评价的自然不可分割的一部分。是大地的泥土养育了能欣赏大地风景的人类。并非只是我们将价值赋予自然，自然也给了我们价值。 104

自然价值与意识

如果价值评判的经验依赖于评判者与被评判者间的一种关系，那么价值评判的结果即价值又如何呢？我们必须弄清经验与其客观基础之间的联系，因为根据时下盛行的理论，人们普遍认为“未经验到的价值”一语是自相矛盾，而“经验到的价值”是同义反复。这与存在主义的说法相吻合：价值不是经过一场理性的争论，或是通过冷峻地观察一系列有因果关系的事

① 分解者（decomposers)：指具有将腐烂的动植物分解成腐殖质的各种微生物，也包括一些低等原生动物。

物后得出的结论；价值或负价值都是带有一点火药味的东西。如果是单纯的认知，认知者是在心里对外在事物进行一种再现，而且可以是一种冷峻的再现。价值评判则要求评价者除了对外在事物进行再现外，还要有一种内心的兴奋，而这种兴奋又会引发情感。是这种主体与客体的结合产生了价值。价值进入或离开一事物，都必须是在有人意识到它的情况下才有可能的。

当然，如果自然物有价值，我们也只有通过对自然的参与，对它们有了切身的感受，才可能知道它们有价值。每一次对自然的参与，都增加了我们对自然的关心，这似乎使我们不可能采取客观的中立立场了。但实际上，这只说明我们对价值的探讨要谨慎地进行。全部的自然科学都是建立在对自然的经验之上的，但这并不意味着它对自然的描述（或者说它所显示的“事实”）就是那些经验。同样，全部对自然的评判也是建立在经验的基础上的，这也并不意味着它对自然的描述（或者说它所显示的“价值”）就是那些经验。价值评判可以是一种更深的、非中立性的认识世界的方式。我们可能会设想价值不是经验性的，因为我们没有感知它的感觉器官，也不能制造一些仪器来对它进行测量。但也可能价值评判是一种高级的经验，需要我们人这样复杂的、活的仪器来读入自然的性质。价值需要我们以生命去经验，但这不过是为了让我们能更好地洞见我们周围各种事物的性质。

下面，笔者将通过举出其他一些有关自然价值的观点并逐一指出其不足，以建立上述的结论。

一、“自然价值是一种附带现象”的观点

这种观点可用花粉过敏作比喻。花粉并非从本性上就是过

敏原，因为它的功能是生殖，而不是刺激人的鼻腔。但部分花粉出于偶然会引起免疫系统敏感的人的反应。因此，过敏反应虽是一种负价值，却与自然的运行没有任何有意义的联系。同样，自然的某些事件可以是"价值原"，能引起人们做一种正面的反应，但在天然的自然那里却没有任何有意义的基础。看到一块伟晶岩① 切开后现出的漩涡状质地，我们会产生一种美感；看到薄雾弥漫山谷，我们会觉得陶醉。但这是对实存之物的一种误解。对自然来说，价值是外加的，其中虚构多于事实，如梦的幻想多于客观的描述。它是诗，而非散文②；它在人们意识中或许是真实的，在实际的世界里却并非真实存在。

这种解释可以说是部分地有用，但从总体而言，却是把作为价值评判之主体的人描绘成自然中的畸形儿。这种解释里包含了因果关系，也要求有关系性的背景，但价值却有如台球桌上的侥幸击中，没有什么可理解的激发因素作为其支撑。[11]在有一定因果关系的情况下，人们只需要有一个关于事情如何发生的解释，将前导事件与后续事件相连就满足了。但在价值的问题上，人们会希望一个多多少少达到逻辑上适于产生某种效果的解释。然而，"自然价值是一种附带现象"的观点实际上等于没作什么解释，远不能告诉我们价值为何会出现。

二、"自然价值是对人的主观喜好的反映"的观点

这种观点可以用下面的寓言来进行说明：我漫步在海滩

① 伟晶岩（pegmatite）：一种粗晶粒的火熔岩，主要成分为花岗岩，有时含有丰富的铀、钨、钽等稀有金属。

② 在西方文学里，诗（poetry）与散文（prose）的分野远比在汉语文学中明显，以至一般认为这两种文体间有一种尖锐的对立：诗充满想象和激情，而散文多是冷峻的描述与分析。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

上，捡了几十块海浪送来的浮木细看，最后把它们扔掉，只留下其中的一块。这一块有着可人的曲线。我把它漆好，用框把它镶起来。我之所以认为这块浮木有价值，是因为反映了我主观上偏好的曲线造型，而其它几十块则没有。自然也是如此，它偶尔会反映我的喜好。这种观点里仍然有一种偶然的因素，但我们对价值的起源能够有所把握了。价值不是像过敏反应一样是完全偶然地产生的，而是人自己造的东西被反映回来。正是根据这种观点，塞缪尔·亚历山大声称是人创造了自然的美。"我们说自然很美，这里的'自然'不是独立于我们而存在的，而是艺术家眼里的自然。……我们能发现一个美丽的自然不是因为自然本身是美的，这美是我们从自然那里选取一些东西组合而成的，就像画家用不同的颜料组成一幅画一样。……诚然，即使我们不去参与她的生活，自然也能自为地生活下去；但如果没有我们去把她拆开又重新组合，自然就说不上是美的。……我们是做了艺术家而自己没有意识到，但这不足为怪，因为对自然之美的欣赏往往是不经过反思的。即使我们进行反思时，我们也不容易辨别落日之美或一种清纯的色彩之美是我们自己的创造，还是我们的一种诠释。"[12]

但我们越是进一步反思，便会越发现很难把价值看作仅仅是对我们的偏好的一种反映。可能在某些时候它确是我们的偏好的反映，但作为一个普遍性的理论解释，我们得对自然这种喜人的、常给人以激发与惊喜的反映能力加以解释。"附加现象"与"反映"两种模型都没把价值评判的互动性与功能性考虑进去，因而都不符合生态学。如果说我们在阳光明媚的春日品尝黑莓是在参与一种不正常的价值的说法，从生物学角度来看是怪异的。在天空飞翔的北美红雀和花期中的延龄草（Trilliums 属）的优雅色彩和对称这些给人以美感的特点，从结构

上是与它们的飞行、开花和生命周期这些生存所需的机能联系在一起的。在这里，美难道仅是由于我们主观的选择，而不是由于我们感受到了与生物机能相联的价值暗示吗？如果在上面的寓言中，我挑选的不是浮木而是贝壳的话，那贝壳的颜色、弧度和穹庐形也会在某一只贝壳比在另一只上面得到更好的表现，但每一只贝壳上的这些东西都代表着一种朝向理想的表现的努力，而每一次努力都是在遗传基因控制下的建筑设计。

自然选择使我们具备了评价这些东西的能力。得天独厚进化出价值判断能力的过程难道完全是一种不合理的、像意外发现珍宝那样偶然的昙花一现吗？免疫系统是会出一些错，但如果说进化产生了免疫系统不是作为保护生物机体，使其免受外界伤害的话，那将是不可思议的。评价体系给我们带来的好处中有些也可能是偶然性的，但对它的产生，最好的解释应是：它有助于人类适应在这个世界上的生存。确实，如果它不能够使我们更好地在我们所处的生境生存，要说它有好处可真有点怪异了。如果真要说反映的话，恐怕更多的是另一个方向的反映：是人类评价者在反映着实际存在于自然中的东西。 106

三、“自然价值是一种突现”的观点

自然中有些突发现象是引人注目的，如原先没有生命的地球有了生命，原先没有调适于环境的能力的生命体获得了这种能力。或许评价能力也是突然出现的，而且由于它的出现，才在原来只有潜在价值的地方创造出了价值？价值带有火一般的激奋。就自然景观本身而言，无论它们有多复杂，也无论它们是多么壮丽，它们也只能算是价值的前导事件。只有当人类利益出现后，对它们作了补充，使它们变得厚重了，它们才可能会有价值。价值只有当它成为人类意识中的事件时，才算是发

生了。有价值的经验，必须有某种“电荷”去激发。我们为价值提供了必需的意识，尽管我们可能对意识是如何形成，以及其形成是由什么力量决定的知之甚少。评价的过程像认知的过程一样，得是在有意识的人类心智里进行。评价过程的产物——价值，也正如认知过程的产物——知识——那样，只能存在于有意识的心智里。

现在,对于价值那些客观的前导事件可以作出明了的解释了。这些事件并非如台球桌上的侥幸击中那样全属偶然,而是燃料。评价经验有如燃烧,确实得以自然的性质为燃料,而且它如何进行也受到这些性质之潜能的制限。它的出现有突发性,但并非纯系偶然。瀑布、北美红雀、楼斗菜、黑莓、温暖的太阳、糖酵解、光合作用等自然事物确实都有其能激发美感的性质,因而当有人对它们进行评价时它们理当会被赋予价值,但也只有在这时价值才出现。当然评价也可能会出错,但任何事物在其实际发生之前都只是一种潜在的可能。意识的到来,点燃了在此之前仅具有可燃性的材料,价值之火因此而熊熊燃烧。这些材料是价值的前提条件,但这并不意味着它们自身就是一种价值。

说木材是可燃的，指的是它如果被点燃的话将会燃烧，而实际上一块木材可能永远都不会靠近火。由于在自发的自然过程中木材也可能燃烧，所以“可燃”是对木材的一种客观潜能的谓词。但如果说木材“有价值”，就只能是对木材的一种主观潜能的谓词。如果有一个人类主体处于与木材的关系中，木材可能会被认为“有价值”；这种倾向性的谓词只有在人类的经验中才能得以实现。这里可以有一些例外：比人类低级的动物也可以有某些价值经验。动物没有审美意识、道德意识、哲学意识和宗教意识，也不会就规范的问题进行对话。但是，它们也会经历快乐与痛苦，会有对利害的关心；在这个意义上，

它们拥有自己的价值。因此，评价的能力不再只集于人类之中，而是遍及中枢神经系统比人类简单的物种。然而，如果我们完全依赖于这种“价值是一种突现”的解释，价值永远不可能存在于神经系统之外。没有能进行感知的中枢神经系统，就没有评价过程，价值也会随之而消失。

但是，用这种观点还是解释不了大量的自然价值。诚然，某些范围内的价值是突现的，如感受愉快的能力与审美经验。这些价值处于价值构成的顶端，但它们也以价值的低层建构为基础。是的，有一些价值是随着意识的产生而产生的，但我们不能由此便推论说：意识在带来新价值时赋予了一切价值，而没有任何原先就已存在、由意识发现的价值。 107

四、“自然价值是一种进入”的观点

要对“价值是一种突现”的观点作出评价，最好是对照着看一下另外一种观点。在这种观点中，价值被更为慷慨地分配给自然界。人作为价值的观察者进入了一个已经存在的场景；同时，这场景也进入到人的心里。这里有一种双向的进入，结果，价值便得到了完成。主观经验的突现，使在这之前没有被欣赏的事物受到了欣赏。但这样的评价包含的是一种合作伙伴的关系，客体的一方有自立性：如果它没有什么可以提供给主体的一方，它也不能令主体经验到价值。突现不是事实的全部，而只是增加了一种依赖于场景的价值。如果说“突现”的观点提供的是一种意向性的解释①，那么，可以说这种“进

① 意向性的解释（dispositional account）：指认为由于人有评价的意向才有评价活动的说法；境况性的解释（positional account）：指认为由于人处于一特定的自然境况中而进行评价活动的说法。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

入”的解释是一种境况性的解释，是更符合生态学的。

从生态学的观点，我们可以说：黑莓的食用者使黑莓的潜在价值得到了实现。但我们同样也可以说：这个食用者摄取了生态系中的、有其特定功能的营养。食用者所经验的味道是附着在客观的食物链上的，是他的味觉在那些先于他的意识而存在、在他的意识之外发生的事件中醒来了。草莓的食用与木材的燃烧一样，实际上都是消耗以特定的形式存在的能量——一种由生命进行了转化的物理能量。这种能量最初是以太阳能的形式被接收，而自然通过光合作用将它锁入了植物的纤维质与碳水化合物。当人类食用草莓或燃烧木材时，已经贮存在那里的能量被转化了。这样的“能量通流”[1] 模型，是比突现的模型更为基本的模型。根据这一模型，潜在价值是一种资产，而我们可以用一张支票从它那里提取价值。价值不是完全由支票的兑现过程构成的，虽然此过程可以重新构成价值。

人类评价能力的产生是自然进化史中最为壮丽的一幕。我们不应忘记这一幕，但也不能错把这一幕当作自然进化史的全部。价值评判是自然整体的进化史的一部分，而不是独立于这个整体。尽管某些有价值的事件可以是偶然发生的，但我们不能把价值当作一种神奇的附带现象或“反映”而孤立起来。价值是系统地根植于自然主要的建设性发展之中的。我们只有用一个生态中心的模型，才能提供最为令人满意的解释。这样的解释承认意识的形成是一种全新的价值，但同时也看到意识是进入一个业已客观存在的自然价值的世界。这种解释在对我们

---

① 能量通流：译自 energy throughput，是生态学中的一个概念，指太阳能由光合作用固着于植物体后在食物链金字塔中结构性的流动，是生态系统运行的动力所在。

不进行消费的东西进行评价时也同样适用。例如，我们认为在荒野中婉转啼鸣的画眉鸟有价值时，我们是感觉自己进入了一些独立于我们的主观意识而进行着的自然事件。在这里，如果我们不是对自己不在时发生的事也加以关心的话，就还说不上有一种真正的关心。

五、“自然价值是一种教育”的观点

108

自然的客体不像画那样有一个框，也不像雕塑那样有一个底座，所以在很大程度上是由我自己决定怎么去看它。鹰在空中飞翔而过，我可以用目光追随着它，感叹于它的力量与快捷；或是让它飞过去，而后凝视着碧空，默想着它在广漠的空中迅疾地消逝。我在小路旁仰面躺下，一颗经历了严冬风暴的强壮的黄松[①]以它的力量使我感到惊奇。就在这时，一只蜂鸟掠入我的视野。我该如何读解这一幕呢？是看它们之间大与小、动与静的强烈对比，还是对不同类型的力量进行比较？蜂鸟也度过了严冬，它用的是飞越5 000英里的陆地与海洋以逃离严寒的方式。我对身边的同伴说：“对于这么微小的一个生命，这是多么强劲的一次飞行啊。”可是，这一幕她一点都没看到。她正闭着眼睛，在听斯威逊鸫鸟和隐士夜鸫[②]的歌唱，想判断谁是更好的歌手。

我们可以把仙女座里螺旋状星云中的斐波纳契系列与多腹腔鹦鹉螺、旋风及瀑布漩涡中的斐波纳契系列联想到一起。我

---

① 黄松（ponderosa，即yellow pine）：学名Pinus ponderosa，北美西部产。树高，树荫覆盖面其大。

② 斯威逊鸫鸟（Swainson's thrush）和隐士夜鸫（hermit thrush）：落基山区常见的两种鸫鸟，歌声都很优美动听。前者得名于英国自然主义者William Swainson（？～1855），后者得名是由于这种鸟喜欢隐藏在灌木丛中。

们的思绪，可以停驻于仙女座的巨大与悠远，多腹腔鹦鹉螺的悠久与微小，也可以停驻于一小潭水中的漩涡竟是由整个地球的科里奥利力[①] 造成这一奇迹。自然客体可以引发我们的想象，使我们能有新的发现，也可以引发我们理论的思索，修改我们原有的一些想法，这都看我们是否能对自然展示的事物积极地进行追踪，看我们在这以前受到什么样的文化影响，看我们有没有一种敢于冒险的开放精神。

自然事件就是这样对我们进行着教育，让我们作为价值的观察者进行自我表达。但如果我们由此就得出结论，认为一切价值全都是由于我们的制作，而没有什么价值是由于我们所处的场景，那就错了。诚然，有一些意识的状态是有价值的，但这些状态中有些是由意识的自然客体引导而形成的。这种引导虽非绝对地外在，但从本质上说却是从我们的意识外面向内产生作用的。我们所处的场景总是能给我们提供意识的客体，作为我们意识活动的催化剂，同时也对我们的价值经验进行检验。我们可能会受骗（假如我们完全只进行主观制作的话，反而无所谓受骗了）。透过飘浮的夜雾，我欣赏着悬于远处山峰顶上的月亮。可当夜雾消散了一些后，我发现这“月亮”原是微波发射天线上的一盏灯。我判断先前那段赏月的经验为虚，此后便再也不能重复这段经验了。在关于黄松与蜂鸟的力量上，我也可能受骗。我们的价值判断多少总得是足以反映自然的事实的。

自然为我们提供了多重的评价可能，而我们仅实现了部分的可能性。自然既是挑逗我们去认识的价值之源，又是我们进

① 科里奥利力（Coriolis force）：物理学里以法国数学家 Gaspard G. de Coriolis 命名的一种假想的力，用于描述非惯性系中物体的运动。

行价值思考的资源。在这里，我们作为价值的主体得有丰富的想象，但引发我们想象的价值客体也是丰富多彩的。自然确实是向我们提出挑战，要我们作为艺术家、诗人、哲学家和价值评判者对它作出回应。但因为这种挑战是教育性的，所以它并没有降低自然的价值，而是加深了它有价值的向度。自然引发了的我们的审美经验、诗兴、哲思与价值评判，将这些过程导向何方，我们的自我可以有一定的选择，但这些过程都是在与自然的互动中进行的，得有自然推动着这些过程。有时是需要有意识的人自我来开辟道路，但我们常常也沿着我们周围已有的一些路径前行，只是由我们的意识选择具体走哪条路。

“自然是价值的载体”的说法意义很含糊。任何事物都多少依赖于有一个东西在结构上适于承载它。能够作为座位承载 109 我们身体这一“价值”的可以是很杂乱的一些东西——木头、岩石、马背，等等。其他的价值中，有些可能需要比较特别的载体，因为像对称性、色彩的展示、冒险等在自然中并非随处都可以经验到。还有一些价值只能由与其相同的自然物种孕育，如只有女人的身体能载孕孩子。自然常常以令人惊奇的方式，既提供价值，又对价值加以限制。我们认为一事物有价值，结果可能发现我们的行为受到它的强力的支配。在它的各种价值或曰“力量”（拉丁语的 valeo 一词意思即为“强有力”)[1]中，可能有承载我们赋予它的价值的能力，但也有把价值带给我们的能力。这种“潜在能力”不可能总是像杯子载水的能力那样的“空”的能力，而常常是包孕了许多，非常充实。在价值的“能量消耗”模型中，自然确实是作为价值的载

---

① “价值”在英文中作 value，源自拉丁语的 valere 一词。valere 意为“强有力”，但同时也可表示“有价值”。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

体，但同时它也客观地承载着能量与生命。

在价值建构的顶端赋予自然物怎样的价值是由我们决定的，但从价值的基础上说，我们是为自然的力量所推动，所贯穿着的。怀特海① 曾说，美国之所以成为一个伟大的国家，是因为开发北美的先驱者们进入的是"一个特别适合于欧洲民族的空旷的大陆"。[13]这似乎是说，有一个辽阔但没有价值的大陆，在等待着要承载我们从欧洲带来的价值。但这实际上与说美洲是一片"特别适合于欧洲民族"的空旷难以吻合。约翰·洛克也曾说：原始的美洲是"一片荒凉"，"自然与大地只提供了几乎毫无价值的原材料"。美洲的价值，有千分之九百九十九是由欧洲人的勤劳所加入，而只有不到千分之一是自然的。[14]但是，根据自然价值的"教育"模型，我们应该这样看：美洲大陆是一个壮丽和富饶的生态系统，其自然价值与欧洲移民的价值混融到一起了。只有生态学知识极贫乏的人才会天真地以为一个农场上的能量流动、所做的功，以及价值是按洛克所给的比例进行混合的。农场的农夫只不过是按照自己的利益重新导引了资源、土壤的肥力、阳光和遗传信息。就是当时来到北美的定居者，也借用了《圣经》的话语，把新大陆称为"希望之乡"。实际上，有时我们因为发现一些原始地带有着十分集中的价值而把它们照原样保存下来，如像我们在黄石、塞拉山、斯摩基山做的那样。大教堂是欧洲的珍宝，移民们把它们留在身后了；国家公园是美国的珍宝，由于我们珍视它们的自然价值而将它们按其原始状态保留下来了。

我们的理论是：价值有一部分是客观地存在于自然中的。(T_o) 与此相反的理论是：价值是作为人类主观经历的一种产

① 怀特海（Alfred North Whitehead，1861～1947）：英国数学家与哲学家。

物而产生的（T_s），尽管其产生的过程也包含了一种与自然的关系。那么，相对于 T_s，我们认为 T_o 如何呢？须知即使对于科学的理论，要进行绝对严格的证明也是不可能的。我们最多可以希望有一种理论（T），能让我们由它逻辑地推引出某些种类的经验（E）。也就是说，如果 T 成立，那么应该有 E。有了这些，我们可以用一种弱化的回溯式论证去印证我们的理论。如果有反面的证据（非 E）的话，我们就得估计一下这一反常是否很重要。即使在科学的领域，也没有什么重大的理论不受到困扰，更不用说价值理论了。由于我们无法纯粹客观地去认识任何事物，关于客观价值的理论可能会受到尖锐的指责。然而，对于价值，我们不能指望能在没有任何激动的情形下去认识它。如果自然中有客观的价值（T_o），我们可以预料它会引起我们的经验（E）。但正因如此，如果有时这种经验没有发生（非 E），我们就得假定：要么是我们对这种经验的接收有问题，要么是自然中相关的部分没有价值，或者是二者兼而有之。 110

如果是随着意识的出现才有了价值（T_s），那么我们经验不到价值（非 E）就不构成一个问题。而对于我们发现自然中有价值的情况，我们就得用各种“表象”来加以说明。我们得把价值转移到评价主体那里，说价值是体现于评价主体在与自然界遭遇时发挥出来的创造性之中，而自然界本身并没有价值，或最多是可以被赋予价值。所谓自然“可以被赋予价值”，是说在我们人类带给它价值之前，自然只有价值的可能性，而无任何实际的价值。这样的说法得把太多的内涵偷偷地藏到“附带现象”、“反映”、“突现”、“潜能”等词语中，从而使得理论的逻辑性很成问题。这些词语有时能帮助我们看清楚问题，但最终却是把评价主体描绘成立身于一个离开他就没有价

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

值，或是在他进行评价前没有价值的世界之中。这显然不足以作为我们所经验到的结论的前提。

价值主观论者如果很坚定，那我们是不能用论争将他们击败的，虽然论争可能会迫使他们把分析作得更细。他们总可以坚执这样的观点：价值就像痒和懊悔，得有人感觉到它时它才存在。价值的存在即在于被感知，“没被感知的价值”是一派胡言。我们不可能靠论争使一个牢固地树立了这种信念的人放弃其信念。他们是退却到在定义上去绕圈子了，但这一点很难明确地加以揭露，因为他们表现得是紧紧地依靠着内心的经验。一方面，他们声称价值总是使我们激动；另一方面，他们又给出一个规定性定义[①]。对“价值”一词他们就是这样用的。到了这里，讨论是无法进行下去了。

反过来，我们的观点既更符合我们对世界的经验，在逻辑上也更具说服力。这里，认识的秩序颠倒了（但可能同时也加强了）存在的秩序。我们持有一种观点，一种生态学观点，这种观点更为通达，没有人本主义和反还原论的那种沉闷的弊端。科学的发展不断地提示出后续事件（生命、人类心智）是建立在前导事件（能量、物质）的基础之上的，不管它们在多大程度上已超越了前导事件。我们看不到有什么理由可以说价值是在自然进化到人类（或高等动物）层次时突现出来的不可约简的现象，而是将价值重新分布到自然现象的整个连续系统中。在人类评价能力的突现这一自然进化的高潮之处，价值是增加了，但在这以前发生的、导向这一高潮的前导事件中，价值也是一直都存在的。

① 规定性定义（stipulative definition）：哲学上指对一词语在不同于该词语普通的意义上来用时对此词作的定义。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

内在的自然价值

首先说明一下，“内在的”与“工具性的”相对；“主观的”与“客观的”相对。接下来，我将勾画出这些词语的相互关系及它们与自然界的关系。[15]内在的价值呈现于人类的经验之中，它们不需要其他的工具性的参照，而是本身就可以作为一种享受，如在交响乐音乐会上，或是听着潜鸟的啼叫而度过的一个晚上。此外，自然的内在价值是指某些自然情景中所固有的价值，不需要以人类作为参照。潜鸟不管有没有人在听它，都应继续啼叫下去。潜鸟虽然不是人，但它自己也是自然的一个主体。作为潜鸟，它有着一种特别的感受；它的痛苦与快乐都由它的啼叫表达出来。感到对“没被经验的价值”无法想象的人可能会承认非人类的价值，但不承认无主体的价值。111 对他们来说，只有当一个主体对一个客体发生兴趣时，价值才可能存在：“一个客体被喜欢或被讨厌就构成它的价值。……某种主体的存在是价值能存在的必要条件。所谓主体，并非一定得是具有判断能力的主体，但至少得是能够进行运动和作出感情反应的主体。对于猫来说，奶油是有价值的。但更简单也更好的说法是：猫认为奶油、温暖、别人给它搔痒等是有价值的，尽管它很可能不会形成‘奶油’的概念，也不会对温暖作出各种判断。”[16]

能进行经验的神经中枢在更为简单一点的动物那里就消失了。在植物界，我们能看到各种植物促进某些特定的程序，生发出各种生命进程并照着进行，还能看到一些以个体生命为中心、指导其生命活动的核心。虽说这里没有了感觉，但也还是有着一种“带有意志的客体”。在这个意义上，每个植物体的

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

一套遗传物质都是一套规范，使得植物生命在“是”之外还有某种“应该”，从而使植物能够生长、能够进行自我修复，能够繁殖，还能够保护自己的同类。在一片僻远的树林里观赏了一枝延龄草后，我会从它旁边绕过去，让它继续自己的生存。这是因为我认为延龄草的自我保护是正当的，并判定它有内在的客观价值。这价值是我评定的，但用的标准是它自为的存在。这样，价值被赋予了一种非主体的生命形式，但这价值仍然是由一生物个体、一自在之物所拥有的。这些事物是有价值的，不管是否有人来衡量其价值。它们能照顾自己，能自为地进行它们的生命活动。对此生命活动，我们很愿意能进行切近的经验，且当我们离开它们时，还希望这生命活动能继续下去。甚至一块水晶也是一个确定的、有边界的个体，是我们愿意加以保护的一个自然的物类，尽管它并没有一个遗传核心。

但如果放在一个整体的生态网中来看，“内在”之含义中“自为的存在”这个方面是有点成问题的。“自为的存在”过于内在，过于初级，以致忽略了联系性与外显性。我们认为小溪与溪边的腐殖质有价值，是因为在这基质上长出了延龄草；也因为它们为湖提供了养分与水，从面能有潜鸟在湖上鸣叫。出于对种群、基因库、生境的关心，我们需要“内在”也有一种“群落中的善”的集群性含义。每一种内在价值在其前其后都有一个“与”，指向它所由来的一些价值和它所朝向的一些价值。个体的生命被自然放于一特定的位置，要适应自然环境，这使得个人主义式的内在价值显得过于独立于系统了。没有任何一个主体，也没有任何一个客体是独自存在的。诚然，如果在一个点上的经验（如对延龄草的经验）使我们深感满意，我们就无须再扩大我们关注的焦点，而可直接说它是好的。我们这是就一个点上的经验来谈论一种内在的善。但我们得认识

到，每一事物都是以一定的角色在一个整体中体现它的善的。在这里，虽说经验确是一种价值，但一事物是可以具有没被经验的价值的。正如一个人的生命可以具有某些自己没意识到的价值（事实上，所有的伟人的生命所具有的价值，都多于他们自己能够意识到的）一样，生物个体也可能不自觉地扮演了它们自己所不能意识到的各种遗传的、生态的，以及进化史上的角色。假如我们能够尽知真实情况的话，我们会看到很多有价值的事物是发生于无感觉的自然中，也有很多有价值的事物是我们现在所没有觉察到的。

为使我们考察的范围较为全面，我们可以谈论自然的各种投射。这些投射中，有的是主体（如潜鸟）有的是个体的有机客体（如延龄草），有的则是个体的物质客体（如水晶）。有的是群落（如一片橡树与山核桃林），有的则是各种地形（如莱因尼尔山[①]）。并非每一自然事物都有价值，但自然中有一些"凝块"，是一些具有投射力的亲和性能的组合，或者说一些有着各种作用力与反作用力及一定结构（这些可以称为"自然物性"）的系统。[②] 作为自然的成就，自然中有很多物类，各自或多或少都有开端、结束、循环。有的物类并没有意志和利益，但其演化有着一定的方向、轨迹、特性和演替，使它们有一种建构上的整体性。它们如果不是具有选择能力的系统的话，也是具有投射力的系统。这种无机的繁衍能力，产生出了各种价值复合体，如蜿蜒的河流或犹如一串念珠似的湖群，接 112

① 莱因尼尔山（Mount Rainier）：华盛顿州西部的火山，为 Cascade Range（Sierra Nevada 的北段）的最高峰。

② 这里指的是自然中的各种力量结合（或者说凝结）到一起形成的物种。这些力量能结合到一相对稳定的系统中，所以说它们具有亲和性能；而每一物种都有自我繁衍的能力，此所谓"投射力"。

受着时间的改造。内在价值不必是一成不变的。如果一事物有一个有趣的历史，或有着高度的和谐，或体现出高质量的设计，就可以是有价值的。自然界也有反熵增的建构与顺熵增的解构之间的矛盾运动。我们还说不上有一个科学理论（更不用说评价理论）能够充分地解释这一运动。可这也正是自然最惊人的一个特性，它最终必定会得到评价，也必定是有价值的。在某种意义上，我们可以说自然对行星、山川、延龄草都很漠然；但另一方面，自然又已用了几十亿年的时间不懈地对它们进行着造就与改造。我们应该注意到自然的这些壮举，因为它们令人惊叹，也令人难忘。它们值得注意，不仅是因为它们具有产生其他事物的趋势——肯定不能仅仅是因为它们具有产生我们人类这种能去注意它们的主观意识的趋势。这一切都很接近于自然一词的原初含义，即它的生发能力（拉丁语：nasci，natus）。

"内在的自然价值"这一概念在从价值主观论到价值客观论的转化中起了主导作用，但它同时又迫使价值从个体中走出，走向个体的角色及个体所处的生态网。并不是孤立的事物自身有什么自为的自然物性，而是个体的事物都以其外向性与更广阔范围内的自然相协调。"自为存在的价值"被散布开来，成为"在集合体中的价值"。价值从个体中渗出来，进入了系统，因而我们再也不能单把个体（主体或客体）确定为价值之所在。用图示只能在几个主要的分区内对这些多样和复杂的关系进行简单的标示。分区的边界得是半渗透性的，界面上到处都有表示工具性价值的箭头（↗，↘），把个体的内在价值给连接起来。每一较高的层次都包含了较低的层次，也依赖于较低的层次。较高层次并非独立地、孤立地存在，而是由较低层次支持和维系着。图 6 中的图示虽对此作了标示，却不足以表

明较高层次在多大程度上是由较低层次对它们进行充实的。

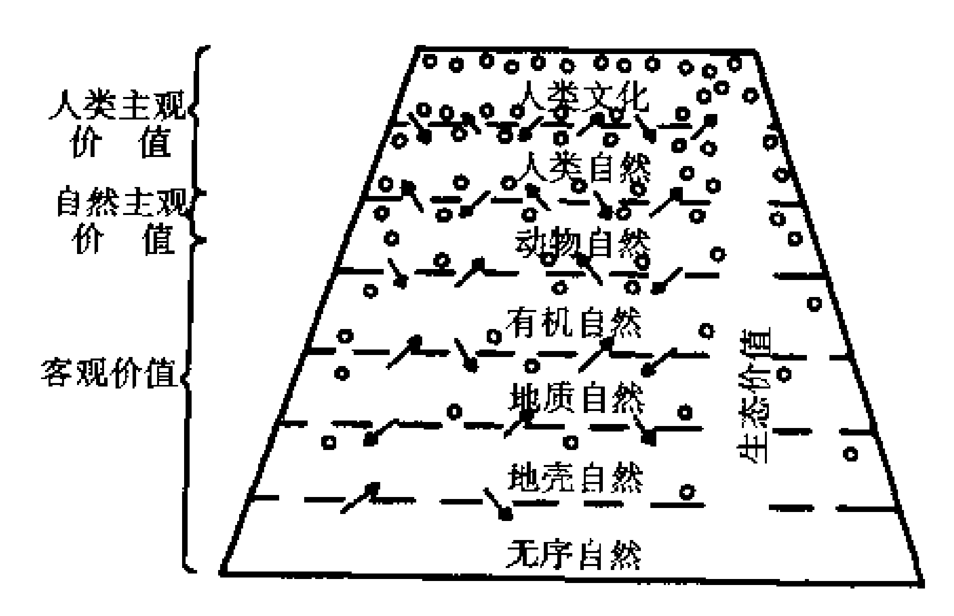


图6 自然中价值的层次

考虑到突破的问题，即当我们知道了没被经验的价值是什么样时我们得去面对这些我们不熟悉的价值的问题，价值主观论有一种表面上的安全感。但实际上，持这种观点同样很大胆，因为这种观点拒绝把价值判断限制在经验的范围之内。它声称：对于人类不能经验的外在世界可以有一种描述性的、认知性的真理。这样声称同样是形而上学的，是超越了切身经验的范围去对不存在的东西进行判断。严格说来，科学在这里不能给我们否定的回答，真正说来，科学什么也没提供，什么也没回答。我们对世界的经验充满了苦与乐，但价值主观论是用很多麻烦的理论构想替代了原初的经验事实，所以它得出的判断远非简单，而是一套很发达的理论。从自然读取价值所用的逻辑，并不比从自然中去发现价值并承认其客观性所用的逻辑

的问题要少。

从自然中去发现价值，如果是谨慎地进行，会是更为简单，甚至也更为科学。不管是原初的经验还是科学，都不能把价值论上的迷雾驱散多少，但它们都让我们能经验到自然的运作。这运作包括——但也超越——我们人类的存在。切身与中观层次的经验拥有多种自然价值。我们可以期望：这种经验从实用的角度看对局部是管用的。当科学转向原子的微观层次或天文现象的宏观层次时，我们可能持不可知论的态度要好些，但综合性的科学描述的是一个进化中的生态系。地球上的进化过程，是从原初的一个行星和微观层次的一些开端，一步一步地演化出今天这壮丽辉煌的景观。我们全部的评价活动，就是在这样的景观中进行的。我们对此进化过程中的各种推动力与偶然因素还很无知，对于实际的进化历程有什么样的必然性（如果存在这样的必然性的话）也很无知。然而，不管自然的丰富多彩是由于命运还是偶然，或是二者兼而有之，事实是我们现在就身处于这样的一个自然之中。

另一方面，把我们看作孤立的形而上的与价值评判的主体，好像不简单、不科学，甚至也不安全，因为在自然过去的进化中有着我们的发端，面现在我们也在很多方面依赖着自然的支撑。在这里，“价值”是一个穿透力很强的概念。它能通过各阶段的突现滑回向原初的生发能力，也能滑离人类主体而进人生态网与食物链金字塔。当然，我们是对自然展现在我们面前的东西进行解读，譬如从某个波段的光经验到红色，从某种形态的风景经验到美。但我们同样也能确信：我们通过感官与理性释义去感知的这个世界比我们感知所得的事实与价值有着更为复杂的结构。由此而言，我们的感知是简化了世界，而非丰富了它。当然，从另一种意义上说，人类的出现使自然之

剧得以丰富，因为自然由于有了人类评价者而有了自我意识。

在一本书中（此书在其他方面都写得相当不错），C·I·刘易斯先对自然物的价值加以规限，然后承认它们有外在的价值。这事实上就是说它们一直都具有获得价值的可能性。换言之，自然物实际地有着价值的潜能，即使这潜能永远都没被经验或是被错误地经验。当一个经验者出现时，这些自然物不是让我们到它们之外的什么地方去寻找价值，而是让我们得以享受它们本身。尽管如此，刘易斯还是认为自然物不能具有任何内在的价值。他写道："没有任何客观的存在能具有严格意义上的内在价值，一个客体的一切价值都只是外在的。……如果我们说一个客体是好的，它的'好'就在于它有将主体导向某种直接经验到的善这样一种可能性。"价值判断是基于"无情的、使人必须相信的"事实；在这个意义上，"评价是经验知识的一种形式"。价值仅仅是主观的这种说法是"进人过人类思想的畸形观念中最为古怪的一个"。[17] 114

但"外在"一词说明刘易斯仍认为价值从根本上说还是由于人类出现才产生的一个结果，而根据生态学的事实，人类更多的是来寻找植根于自然的价值。土豆作为食物的价值并没有什么外在和偶然的。我们吃了土豆，是使一种自然的价值得到再循环，同时也被放大。[18]自然进化的事实是：自然那些具有投射力、促进生命的力量没有什么非基本的、偶然的。这些力量是地球所固有的，而我们作为后来者只是继承了它们的工作。价值的通流模型并不是将价值客观的一面看作外在的而将其主观的一面看作内在的，而是把它们看作同一过程的两面。如果我们对刘易斯的说法加以修正，用"外在"来指自然物对价值有贡献的作用，指与它们的内向性互补的外向性，那么，在天然自然里事物往往就既有内在价值又有外在价值。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

作为对我们的直觉的检验，我们可以根据它们把一些道德原则向极端处推。我们可以做一个思维实验[①]，设想一个“末日审判”[②] 式的寓言。让我们假设一个世纪后，地球上发生了一场悲剧性的核战争，由交战双方相互投放的核弹所导致的放射性微粒回降使人类和其它哺乳动物的基因再也不能繁衍，但却无害于植物、无脊椎动物、爬行动物及鸟类。那么，最后一代作为价值评判者的人如果还有良知的话，就不该毁灭余下的生物圈。这并不是他们对什么余下的可作主体的生命有兴趣，而是因为即使主要的价值评判者已被消除，让余下的生态系继续存在下去也比将其毁灭要好。这使我们想到《创世记》中首次审判的寓言。在这个寓言里，上帝在由低级到高级的每一阶段的存在中都看到了善。[③]

伦理的定规

未来的史学家会发现，20 世纪的一个奇特之处是人类知识广博而价值判断却很狭隘。人类对于世界从来没能像我们现在这样，知道得这么多而又评价得这么少，无怪乎我们会面临一场生态危机。贬低自然的价值而抬高人类的价值无异于用假

① 思维实验（thought - experiment）：仅在想象或思维中进行的实验。

② 末日审判（the Last Judgment）：基督教认为在世界末日到来时上帝会对整个世界进行一次审判，称为“末日审判”。据《圣经·启示录》的说法，世界末日的到来将伴随着天崩地陷等多种灾难性事件，故“末日审判”常用来比喻巨大的灾难。

③ 根据《圣经·创世记》，上帝用了六天时间，依次创造了光、天、陆地与海洋、植物、日月、海中生物、鸟类、牲畜、爬行动物、野兽、人类。在每天的创造活动后，都有“上帝看着（他的创造物）是好的”，即上帝将自己所造之物都判断为“善”。（“审判”与“判断”在英文中均为 judgment）

币做生意。这样的做法导致了一种机能失调的、独断的世界观。因为我们错读了我们的生命支撑系统，我们变得不适应这个世界。我们给自己找理由说：我们生活的这个世界并没有规范性结构，因而我们想怎么做就怎么做。随后，这种观点潜沉到我们思想的深处，成为一个看不见的说服者，默默地左右着我们的伦理观。 115

如果我们支持传统的观点，以为价值规范是简单明了的，可照其字面理解而无需进行解读，我们可能会犯愚蠢的错误。但如果我们滑向另一个极端，也同样愚蠢。我们从自然那里僭取价值，这当中有着神学家所谓的“傲慢”，或者说专横自大。如果我们相信自然除了为我们所用就没有什么价值，我们就很容易将自己的意志强加于自然。没有什么能阻挡我们征服的欲望也没有什么能要求我们的关注超越人类利益。然而，像生活的其他方面一样，伦理也只有在一具有制约与平衡机制的系统中才能兴旺发达。如果实际上不仅自然的事实，而且自然的价值都对我们有所规限，我们该怎么办呢？如果好的生活不仅是攫取我们认为有价值的东西，而要靠跟周围也同样有其价值的物类进行协商呢？如果我们坚持前一种观点，我们将永远是不更事的少年；而如果我们能转向后一种观点，那说明我们获得了道德上的成熟。

当然，实现自我不失为高尚，自然也允许我们对一些价值进行选择。把自己设想成独自生活于一个空荡荡的世界，并不能增加我们的高贵。认为自然不能产生价值的教条实在是有害而无益，因为它将人类抛入意义虚无的深渊，抛入一场认同的危机，并使得现代生活的很多方面枯燥无味。在这里，相对论能给我们一些鼓舞。爱因斯坦介绍给我们的，实际上是在时间、空间、质量、能量层次上的生态系统性原理。即使主观也

是相对于一个客观外在环境的主观。我们所拥有的价值是织人养育我们的自然之中的价值。如果将巴特勒主教[①]的话反其意而用之，我们可以说："一个东西是什么，是它在与别的东西的关系中是什么。"[19]这种相对性不是导致异化和人类中心主义，而是能治疗它们。

这样看来，犯自然主义谬误的不是价值客观论者，而是那些彻头彻尾的价值主观论者，因为他们要么必须从仅有事实性的自然进化的最后一步中去推出价值，亦即从原先全无价值之处，或是从原先有的某种价值潜能（而这种潜能被认为是离开人类就什么用都没有）去获得价值；要么就得极牵强、极不自然地从某种先验存在的价值之源引出价值。而我们没犯这种谬误，因为我们发现事实与价值是密不可分地共同进化的。这并非要否认某些价值是神奇地突现的，但在我们的观点里，不仅是进化的结果里存在价值，进化的前提中也同样存在价值。

人类并非在一个毫无价值的自然舞台上演出附带或突现价值的戏剧。人类的舞台是孕育了人类的子宫，而且人类实际上永远也不会离开这个子宫。如果生生不息的自然进化之剧有任何价值的自豪感，这价值必须依附于此剧的整体情节，依附于自然的原生质，必须延及从价值潜能到人类，虽然它可以以多种方式分散到各种事件中。自然在价值上并不贫乏，而恰恰是价值的承载者。这一点，既限定了人类被赋予的角色，同时也使得这角色更为高贵。

---

① 约瑟福·巴特勒（Joseph Butler）：18世纪英国神学家。18世纪时欧洲启蒙运动以理性对神学提出严峻的挑战，巴特勒等人也以理性为旗帜来维护基督教。因护教甚力，巴特勒于1737年被任命为布里斯多尔郡（Bristol）的主教。

注　释

该文亦曾发表于 Robert Elliot and Arran Gare, eds., Environmental Philosophy (St. Lucia: University of Queensland Press, and State College, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1983)．对此文的评论见 Ernest Partridge, "Values in Nature: Is Anybody There?" Philosophical Inquiry 8 (1986)，即将刊行；J. Baird Callicott, "Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics," Environmental Ethics 7 (1985): 257－275; Donald Scherer, "Anthropocentrism, atomism, and Environmental Ethics," Environmental Ethics 4 (1982): 115－123; Peter Miller, "Value as Richness: Toward a Value Theory for an Expanded Naturalism in Environmental Ethics," Environmental Ethics 4 (1982): 101－114; Robin Attfield, "Value in the Wilderness," Metaphilosophy 15 (1984): 289－304.

1. William James, Varieties of Religious Experience (New York: Longmans, Green, and Co., 1925), p.150. 初版于1902年。

2. John Laird, A Study in Realism (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1920), p.129.

3. Wilhelm Windelband, An Introduction to Philosophy, trans. Joseph McCabe (London: T. Fisher Unwin, 1921), p.215.

4. Ralph Barton Perry, General Theory of Value (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1926, 1954), pp.125, 115f.

5. Samuel Alexander, Beauty and Other Forms of Value (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1968), pp.172～87. 初版于1933年。

6. 引于 Ernst Cassirer, Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity (New York: Dover Publications, 1953), p.356. 初版于1923年。

7. John Wheeler, "From Relativity to Mutability," 见 Jagdish Mehra, ed., The Physicist's Conception of Nature (Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Co., 197), pp.202～47，此处引文见 p.227。

8. Werner Heisenberg, "The Representation of Nature in Contemporary

Physics," Daedalus 87, no.3 (Summer 1958): 95～108，此处引文见 p.107。

9. Lubert Stryer, Biochemistry (San Francisco: W. H. Freeman and Co., 1975), p.90.

10. John Dewey, Experience and Nature (New York: Dover Publications, 1958), p.4a. 初版于 1929 年。

11. George Santayana 似即持这种观点。见其所著 The Sense of Beauty (New York: Modern Library, 1995) pp.21～24, pp.150～54. 该书初版于 1896 年。

12. Alexander, Beauty, p.30f. 然而，Alexander 认为自然中可能存在某些非审美的价值，见前揭书 pp.285－99. 又，参见其所著 Space, Time, and Deity (London: Macmillan and Co., 1920), 2: 302－14.

13. Alfred North Whitehead, "The Study of the Past－Its Uses and Its Dangers," Harvard Business Review 11 (1932～33): 436～444, 此处所引见 p.438.

14. John Locke, The Second Treatise of Civil Government (Oxford: Basil Blackwell, 1948), secs. 42, 43, p.22f. 该书初版于 1690 年。

15. 在此，笔者将不考虑"主观"与"客观"如下的含义："主观"表示"依赖于个人的判断，难以取得共识"；而"客观"表示"对大家都显而易见，可以公开进行论证的"。自然有很多工具性的、人本主义的价值，如我们对食物的需要，是用不着争论的。但探讨自然内在的价值则需要用到斟酌和主观判断。但我们这里要考察的，是一种主张之内容中的主观性，而非此种主张进行证实时表现出来的主观性。不难理解，我们人类在接近我们作为主体能经验到的事物的价值上最易达成共识，而对客观的价值则意见难以统一，因为没被经验的价值离我们个人的生活是很遥远的。

16. David W. Prall, A Study in the Theory of Value, University of California Publications in Philosophy, vol.3, no.2 (Berkeley: University of California Press, 1921), p.227.

17. Clarence Irving Lewis, An Analysis of Knowledge and Valuation (La Salle, Ill.: Open Court Publishing Co., 1946), pp. vii, 366, 387, 407.

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

18. 对此，刘易斯可能会回答说：苹果不能实现其自身的价值。如果没有谁吃它，它就得烂掉。因此，它的价值是外在的，而它的食用者通过吃它而获得的快乐则是内在的。但这个例子除非我们从生态学的角度加以理解，否则就容易产生误导。经历寒冬的土豆将碳水化合物贮存起来，使自己在春天能够享用，尽管这过程中碳水化合物的价值没被一个主体所经验。食用土豆是摄取了土豆中的能量，而这能量对土豆自身就是有价值的。苹果的功能则是作为一个钓饵进行散布种子的一场赌博，其价值只有在一只鸟、一头鹿或一个人食用了这个钓饵之时才得到实现。苹果在这场赌博中获胜，把人俘虏了。苹果让人享用它，而人就得照料苹果。这样，只要世界上还有想吃苹果的人存在，苹果的生存就不会成问题。

19. 约瑟福·巴特勒原话为："一个东西是什么就是什么，而不是别的东西。(Everything is what it is, and not another thing)"见巴特勒的《关于人性的宣道十五讲》（Fifteen Sermons upon Human Nature）（1726 年；1729 年第二版）的前言。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

第七章　价值走向荒野*

对于读者将要作的这次旅行，我自荐做一个荒野向导。如今，人们在野地中是在观念方面，而非在地形方面，更易于迷失方向。一个世纪前，人们在荒野中面对的挑战，是当地图上标的是一个空白区域时，你能否弄清自己所处的地理位置；可是今天，我们是在一个长久以来被标为道德的空白区域的地方，在哲学上感到迷惑。尽管我们的科学与文化已驯服了荒野，但是我们还在彷徨，不知该怎样评价它。价值超出了我们地图的范围。在荒野的价值问题上，“价值”的含义变了，“荒野”的含义也变了。旅行者需要找到穿越陌生地带的路。

对我们的根源和资源的评价

在引导您深入价值的荒野之前，我们得先设法绕过一条误

* 本文原发表于 Inquiry, An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences 26 (1983): 181～207，经许可收入本书。

导性的路。这条路引导我们将荒野作为资源来进行评价。对于土壤、木材或猎物来说，“资源”的含义是显而易见的。人类开发天然自然，筑坝，冶炼矿石，动物管理，收获庄稼，从而改变自然运行的方向，使自然成为资源。这些资源不再是“野”的，而是处于我们的控制之下了。但当我们把荒野说成是一种“资源”时，很快就会觉得这很怪异。请注意一下把我们与荒野的关系视作资源关系时的这种怪异感，它是读解人类中心论关于价值的假设的关键所在。

一个公园管理员可以把提顿山脉说成是某种科学的、消遣的或美学的资源，但如果他进一步说它是一种哲学或宗教的资源，“资源”就成了包罗万象的一个词，似乎人类面对荒野除了想到它是资源就不知还可以有什么思维方式。这时我们可以提请这位管理员注意，资源有两种形式：一种是常规资源，我们把它重新加工成人工制品；另一种是超常规资源，我们应该尽量不去扰动它。在悬瀑峡谷[①]中的植物学家与登上大提顿山山顶的登山运动员会认为这些地方很重要，但他们感受到这两个地方的价值恰恰不是消费性的。与一般对资源利用的方式 119 相反，我们参观荒野时是遵从荒野的条件，而不是要改造它，使之符合我们的条件。人类通常只认为自己能对之加以改造的资源有价值；其在观念上的荒野转向，就是开始认识到一些自然物本身所具有的价值，从而不愿去骚扰它们，惟恐降低了它们的价值。根据通常的评价原则，我们想要马铃薯，而荒野中长出的只有毫无价值的野草；我们需要把原木接合在一起形成

---

① 悬瀑峡谷（Cascade Canyon）：在大条顿山国家公园（the Grand Teton National Park）。条顿山东侧有一些天然湖，其中的詹妮湖（Jenny Lake）经一系列瀑布流入此峡谷。此地区植物物种非常丰富。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

可以居住的屋子，但荒野世界只有活立树。我们要通过劳动才能创造价值。然而，从经过修正的评价原则看，纯粹的荒野也可以是有价值的。荒野能改变我们，而不是我们去改变它。

有人会说，这里自然所提供的不是用来加工成消费品，而只是供人欣赏的资源。大多数资源是可以被转化成商品的，而其它一些资源则是需要保持原状，作为一种宜人的环境。这样，也许只需对"资源"的含义作一点修正，就能解决我们的问题；荒野的重要性，还是只在于它是社会的一种资源。

> 荒野是为人服务的，这条原则有必要再次加以强调。我们为这些地区制定的保护的目标，是要向社会提供各种价值和利益……保留荒野并不是为了其中的动植物，而是为了人类！[1]

我们必须认识到有不同种类的工具价值。最常见的工具价值是需要对自然物加以改造，但还有一种不大常见的工具价值，是通过自然物本身就可以获得。即使我们从不对荒野作什么改变，在荒野中走过时也小心翼翼，但我们还是捕捉住了荒野的工具价值，用它丰富了人类的体验。这样的话，为什么不能说荒野是一种资源呢？

然而，有两种更深层的担忧开始浮上我们的心头。一个是把荒野视为资源的看法只对了一半，而另一半则犯了逻辑上的错误；另一个担忧是：如果我们把这种看法当作全部真理，便是犯了道德上的错误。不幸的是，这些问题是紧密地交织在一起的，因为这种看法对一切事物的定义都是根据其与人类的关系。

接下去，我们还注意到，"任何事物实际上都是一种资源"

的断言跟另一个人们更熟悉的断言——“任何人实际上都是自私的”是平行的。对后一个断言，哲学家已经较清楚地辨析出逻辑上的难点与伦理学上的难点是如何地互为表里。利己主义伦理学家先是举例说明人们往往都是在谋求自我利益，然后再论证说利他行为都只是表面的：特丽萨妈妈[①]在加尔各答的穷人中间辛勤地劳作，林德伯格[②]在晚年转向了野生动物保护，但他们在这些工作中是各自实现了自我。死在硫磺岛[③]上的海军陆战队官兵是为了自己的家人，而保护家人是符合他们明智的自我利益的。这样，“任何人实际上都是自私的”的断言无限扩张，消融了一切反证。其所用的方法，是对“自私”的涵义加以重新界定，使之能包容一切行为，对人们的动机加以重新解释，或是想象人们有各种潜藏的动机，直到这一断言成了一种预设。此后要进一步讨论其他个案就再也没什么意义了。这样，不管愿意与否，人的一切行为都受到扭曲，以适合此断言定下的思维范式。

同样，主张“任何事物实际上都是一种资源”的人先是举例说明人类往往是导引自然过程以服务于自己的利益，然后再论证说自然作为非资源的情况都只是表面的。内华达州的有关

---

① 特丽萨妈妈（Mother Teresa，1910－1997）：天主教修女，罗马尼亚人，原名 Agnes Gonxha Bojaxhiu，创立和长期领导“慈济修道会”（Order of the Missionaries of Charity），在印度的加尔各答等地做了很多帮助穷人的慈善事业，于 1979 年获诺贝尔和平奖。“妈妈”在天主教中可用作对女修道院院长的尊称。

② 林德伯格（Charles Lindbergh，1902－1974）：美国著名飞行员，曾于 1927 年从纽约飞往巴黎，成为历史上第一个飞越大西洋的人。

③ 硫磺岛（Iwo Jima）：日本南方海域的一个岛。二战中太平洋战场的战斗进入最后阶段时，美国为夺取此岛作为轰炸日本本土的空军基地而在此岛与日军发生战斗，经过长达一个月的激战，最后以海军陆战队死伤 2.8 万人及“俾斯麦之海”（Bismarck Sea）号航空母舰被击沉的沉重代价攻占此岛。

部门花了很大的功夫，设法减少牧场抽取的水量，以挽救魔鬼120洞鳉鱼①。美国西南部的开发者答应不建马布尔峡谷大坝（Marble Canyon Dam），荒野协会（Wilderness Society）的成员捐资以挽救各地的荒野，其中有的在附近，他们可以去参观，但另一些是在阿拉斯加，是他们不大可能去参观的。这些似乎是没把自然作为资源，但实际上，这些行动是因为有人为魔鬼洞鳉鱼所吸引，有人喜欢驾木筏沿大峡谷漂流而下，有人喜欢去看印第安峰②，还有人知道阿拉斯加保留了一些荒野很高兴，希望自己的孙辈会有机会去看这些荒野景色。俄勒冈鱼类与野生动物署（Oregon Department of Fish and Wildlife）张贴出“援助有观赏价值的野生生物！”的标语，这与让人们随意捕鱼狩猎以供消费相比，是向前走出了值得称赞的一步。但是有观赏价值的野生动物是供人们观赏的，还是一种资源。上面的每一例，都是人进入某种有助于实现自我的关系——我们要的是能改善人类生活的高质量的荒野体验。

“资源”一词的用法逐渐地变化，直到我们对一切事物都以资源关系去理解，即使我们对很多领域的事物的感情是以欣赏它们自身为主时也如此。我们可以对魔鬼洞鳉鱼或马布尔峡谷的苏佩与赤壁地层③进行沉思，可以在印第安峰那由冰川切出的景观中独自度过一个周末，遐想着自己是否真会有一个孙子去到阿拉斯加的斜坡（它们不属于我们本地事物的范围，

① 魔鬼洞鳉鱼（the Devil's Hole pupfish）：学名 Cyprinodon diabolis。

② 印第安峰（Indian Peaks）：科罗拉多州的山峰，建有印第安峰荒野区（Indian Peaks Wilderness），在落基山国家公园以南。

③ 马布尔峡谷（Marble Gorge）：大峡谷的上段。苏佩与赤壁地层（Supai and Redwall strata）为此处两个很显著的显示出地层的岩壁，其中苏佩地层代表二叠纪与宾西法尼亚纪，而赤壁地层代表密西西比纪。

而是记载着生命在时间长河中的流动）上，产生与我们这时相同的感受。但这都是资源关系！从逻辑上说，这一宣称已没有多大意义，因为它把“资源”重新定义为人们“摄入”的一切事物，也不管这被摄入的东西是食物还是自然景观。从伦理学上说，评价已变得无法控制，因为它不容争议地坚执人类中心主义，使我们不能让价值在自然主义的意义上走向荒野。

假使一个做女儿的对自己的母亲说：“实话跟你说吧，你实际上不过是一种资源。”或者一个领圣餐者在走向祭坛时，想的是神父转化面包与葡萄酒[①]是把它们变成了更好的资源，那会给我们一种什么样的感觉？在父母与神的面前，人们想到的是自己生命之源（source），而不是资源（resource），人们寻求的关系，是与超越自身的存在在一起，处于根的生命之流中的体验。我们在自然中的地位，使得我们有必要建立一些资源的关系，但在某些时候，我们是想了解我们如何属于这个世界，而非这个世界如何属于我们；是想根据自然来确定自己是什么，而非仅是根据自己来确定自然是什么。

我们美国人在列克星敦[②]与阿波马托克斯[③]建立了历史公园，为的是让自己不忘本。但如果我们不把一些荒野作为意

---

① 据《圣经》中的福音书记载，在耶稣与门徒最后一次共进晚餐时，“耶稣拿起饼来，祝福，就劈开，递给门徒，说‘你们拿着吃，这是我的身体’；又拿起杯来，祝谢了，递给他们，说：‘你们都喝这个；因为这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦。……’”（《马太福音》26：26－28）后基督教仿此形成了礼拜时的领圣餐仪式：由神父在祝福后将面包（或饼）与葡萄酒分给信众。

② 列克星敦（Lexington）：美国独立战争第一次战役的发生地，在马萨诸塞州东北部。

③ 阿波马托克斯（Appomattox）：维吉尼亚中部的一个城镇。美国内战接近尾声时，南军统帅李（Robert E. Lee）在此向北军统帅格兰特（Ulysses S. Grant）投降。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

义最为深远的博物馆也保留下来的话，我们就看得太近了，因为荒野是自然历史的遗产，反映着过去时光的99.99%，也是铸就了我们人类的大熔炉。历史公园是让我们回顾自己的起源，回想我们国家的历史；但我们也需要一种“创世公园”，让我们能回顾自己的自然史。荒野是我们的第一份遗产，是我们伟大的祖先，它给我们提供了接触终极存在的体验，而这种体验在城市中是无法获得的。

为什么人们会觉得把我们的荒野自然之源称为资源似乎也很符合逻辑呢？要回答这个问题，我们可以进一步看一下人们更深层的一个假定，即价值源于对人类利益的满足。从这个假定出发，只有人类的精神状态才具有非工具价值；如果没有了人类的选择与感觉，也就没有了内在价值。如果这样，自然作[121]为有价值的体验之源必然就只有工具价值，因而也就只是一种资源，虽说不是通常意义上的资源。但如果这个假定在逻辑上也受了误导呢？如果那样的话，将一切事物都硬塞到一个万能的“资源”公式中，就只能说明我们缺乏更好的逻辑模型来评价荒野了。这个公式听起来似乎很人道，实际上却是延续着一种人本主义的幻觉。但要推翻“自然仅是资源”的范式，我们就需要一个涵容更广的、非人类中心的价值理论。

我们所循的主要思路，是把自然作为一个价值之源，包括人类价值也源于自然。自然是一个生发过程，我们希望找到自己与此过程的联系，并借此弄清自己与其他生命形式的关系。价值的涵义远非单纯地是人类利益的满足。价值有多个方面，具有其源于自然之根的结构。对荒野进行评价正如对之进行科学研究一样，都是很复杂的。要弄清荒野价值的组分，我们得先分别从根、邻居与陌生者三个方面来看，然后再看荒野价值是否有一个系统结构，能将这三方面统一起来。注意在这里价

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

值确实是走向了荒野，因为它超出了人类驯化的自然及人类经验的范围，在天然自然中获得了自己的生命。

对根、邻居与陌生者的评价

我们可以用图1来表示我们将要走的逻辑路径，这既是我们发现价值要走的路径，也是我们对这些价值进行论证的路径。在前面，我们是从人类的价值出发，把人类领域之外的一切都视作无价值的，除非它们能作为资源，对人有工具价值。但现在，价值离开了人类的范围，走向了荒野。我们循着发现的途径（由单线箭头表示），回到人类价值的根之所在，即自然的进化过程。但这过程同时也产生了邻居与陌生者，与我们共同生活于地球的生态系中。于是，我们发现的途径又折向邻居与陌生者的领域。参观这些领域的另一个方法，是通过穿越图上方所示较疏松的边界，进入我们与邻居共用、也有陌生者占据的地带。我们的理论及其涵义，是由图下方的自然生发之源及三条宽阔的生命生发之线（由宽箭头表示）来反映的。 122

这些路径把我们一步步引向越来越荒芜的地区。在这些路径上，我们是否应该小心，以免自己非法地穿越一些禁止穿越的边界呢？有人会警告道：我们不能从单纯的自然事实走到自然有某种价值的结论，更不能走到说人们应该采取什么行为的断言，否则便会陷入自然主义谬误。在此，我只想说：禁止我们穿行这些边界的标记是人贴出来的，它们本身也只是一种文化的产物。它们是基于一种特定的伦理学理论，这种理论认为自然是道德中性的，价值是对人类利益的满足。这些标记规定我们去哪些地方是合法的，而哪些地方则不能去。作为导游，我的建议是我们别管这些文化的禁忌。荒野旅行者常常也正是

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

这样做的。让我们先亲身体验一下荒野，然后再回头看自己是否真犯了什么逻辑错误，是否在我们探求价值的过程中进入了我们不该进入的领地。我的提议是由我带您直接深入对荒野的体验，而不是预先就讨论从“是”过渡到“应该”意味着什么，因为只有当我们有了对荒野的体验，才能很好地讨论这个问题。

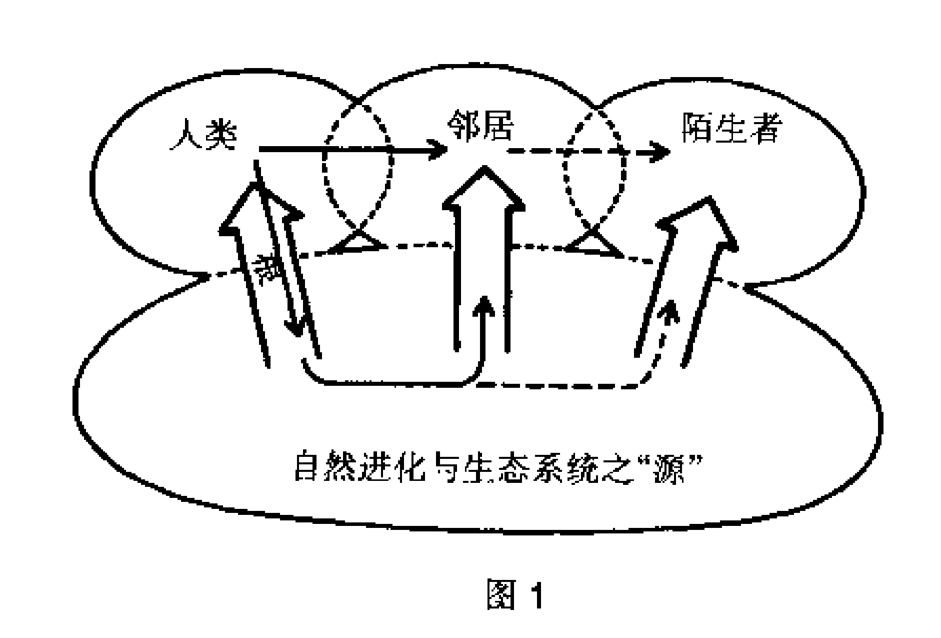


图 1

荒野在历史上和现在都是我们的“根”之所在

要弄清我们的方向，可以试想我们是要去访问自己的出生地。在这里，历史价值与父母对我们所具有的那种价值融在一起了。价值离开了文化，回到了诞生生命的神秘力量，回到了原始的生命原型。荒野是生命孵化的基质，是产生人类的地方。在一条小溪旁停下来，我见到了一只蝾螈。它那指状的脚引起了我的注意。当我从溪里舀水时，我注意到自己手上那与蝾螈相似的手指。我的手掌是经过了一些修改，但显然是与蝾

螈的脚有亲缘关系的。我顺此思路想下去，又比较了一下我与蝾螈的脸型。我们共有的这种呈轴对称的眼睛、鼻子与嘴，可以回溯到多远的地质时代啊！即使现在，我的大脑下面还残留着一个爬行动物的脑①，而这对于我作为人的认知能力与情感都是至关重要的。[2]我们高度评价的东西中，有很大一部分是在古老的年代在天然的荒野中产生的，而在文化中则成了基本的预设。

荒野并非仅在过去起过重要的作用，而且现在也仍然是产生生命的基质。背着重重的背包快速地向前走着，我的思绪转到了呼吸上来。在每一个含有氧化反应链的细胞（包括从微生物到人类的细胞）里，都有一种电子的载体，称为细胞色素-c分子，是大约15亿年前进化出来的。[3]显然，呼吸作用对我来说是很有价值的；同时我也知道，这种分子是在动物与植物发生分化之前就已产生，而由进化的过程保留至今。既然如此，这种分子似乎就是荒野产生的某种价值。如果我变得气喘嘘嘘的话，我的机体会面临另一个新的问题。在食物分子的消化过程中，糖酵解之后紧接着的是柠檬酸循环，这是在生物进化较晚近的阶段才产生出来的。在我气喘嘘嘘时，柠檬酸循环不能产生足够的ATP供我的骨胳肌所需，这样，我体内的代谢机制便进行调整，开始制造乳酸，而不是让丙酮酸进入柠檬酸循环。乳酸从肌肉细胞渗出，被携到肝脏里，由肝脏对之进行加工。[4]我的身体现在氧气短缺，同时又还需要消耗较多能量，于

① 此处的“大脑”（cerebrum）不是通常意义上指脑之全部的大脑（brain），而是脑的一部分，为高等动物大脑皮层之所在。“爬行动物的脑”指小脑（cerebellum）。作者在此处是根据这样一种理论：在高等动物的脑中，小脑是很早就进化出来了，在爬行动物那里就已存在，而大脑是很晚近才进化出来，叠加于小脑之上的。有不少科学家并不赞同这种理论。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

是它便回到一种古老的利用糖酵解的方法。这种方法是在大气中出现氧气前就已形成，而且经过一些修改后被保留到现在，在发生紧急情况时便能派上用场。

现在我们且转向我们体外的生态系统。我们可以说，一切肉体（包括我的肉体）都是青草，如果“青草”是指生命物质赖以存在的光合作用的基础的话。我们也可以说，一切肉体都是风，因为肉体中有氮与氧的成分；没有固氮菌就不会有蛋白质，没有释放氧的植物就不会有呼吸作用。在一个可眺望远处的地方停下来，我看到了满眼的绿色。这些绿色植物是自养生物，是可以让异养生物吃的。异养生物死后腐烂，又成了给自养生物提供养分的腐殖质。我认识到，当更高级的生命形式进化出来时，较低级的生命形式并非就不存在了。很多低等生物留了下来，而且是生态网中很基本的成员。没有我们人类的文化，它们仍能运行；但如果没有它们，我们就无法生存，因为它们构成了我们赖以为生的生物共同体的金字塔。在荒野中，人们能学会珍视整体生命系统中的多种生命形式。

通过很多生物化学实验和生态学田野考察获得的这些精深的洞见，揭示出荒野的价值在很大程度上还存在于我们周围，也存在于我们体内。然而，尽管我们通过文化给我们的教育（这是较少带有感情因素的活动）可以懂得这些，但我们还是习惯于贬低它们的价值。科学的洞察力让我们了解到细胞色素－c、ATP、乳酸向肝脏的转移，及作为生命能量基础的光合作用，这有助于我们对日常生活体验（如我们对能量的需要、呼吸作用）进行评价；但从荒野中获得一些不属于日常生活内容的体验，却能帮助我们看到这些现象是超越我们的存在，是自然给定的生命的基础。而且，我们至此应该开始明白：这些是由我们与其他生命形式共享的。在荒野中旅行，能让我们的

身体获得直接贴近自然的体验，而不是让文化在我们与自然之间作一个缓冲。在荒野中，我们是直截了当地体验着生动、鲜活的自然，有如飞行员驾驶着滑翔机在空中轻快地飞翔，人高高地从上面鸟瞰着荒野世界。在这个意义上，我们保护荒野不是为了节省资源，而是因为我们想要有一个地方，让我们能有与日常生活殊异的体验。

文化容易使我忘记自然中有着我的根，而在荒野中旅行则会使我又想到这一点。我珍视文化给我提供的通过受教育认识世界的机会，但这还不够；我也珍视荒野，因为在历史上是荒野产生了我，而且现在荒野代表的生态过程也还在造就着我。想到我们遗传上的根，这是一个极有价值的体验，而荒野正能迫使我们想到这一点。但在这里，荒野并不仅仅是作为一种资源，对我们的体验有工具性价值；我们发现，荒野乃是人类经验最重要的“源”，而人类体验是被我们视作具有内在价值的。认识到这一点后，我们就不愿止于认为荒野有工具价值了——作为产生生命的源，荒野本身就有其内在的价值。当荒野使参观者获得审美体验时，它承载着一种价值，但荒野还通过其进化过程与生态联系将价值赋予了参观者。有意识地欣赏荒野价值的能力是一种高级的价值，而这种价值在人类那里得到了前所未有的体现。但同时，我们的欣赏活动所捕捉到并表达出来的价值是在人类出现之前就在荒野中流动了，我们现在只是继承了这种价值。

荒野是一个活的博物馆，展示着我们的生命之根。人类在这个博物馆中获得的体验是珍贵的，因为我们从中了解了我们来自何处与我们是谁。但如果说这里荒野只是作为一种资源，那是一种粗俗的观点，是受了价值只能出现于人类的体验这样一种观念的误导。在此我们认识到，自然首先是价值之源，是

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

在后来，在第二性的意义上，它才是一种资源。在荒野中，我们是在体验根，这种体验是有价值的。但我们体验的对象，即这些野性的、生发生命的根是在人类出现之前就已在运行自然过程，这些过程给我们以很多价值，而且不管我们是否意识到，它们给我们的益处都一直在我们的生命中起作用。

这种体验将价值从我们移到了我们之外的事物，迫使我们对价值进行重新定义和重新分配。价值并非只是人的产物。我们之所以认识到这一点，是因为我们了解到我们人类，包括我们生命中为我们所珍视的很多东西，都是自然的产物，这就提醒我们去寻找自然产生的其他的价值。我们追踪到这些非人类的价值，首先是在我们的价值的根之所在处。但我们发现价值的路径并非到此而止，下面它将把我们引向我们的荒野邻居，而且还会进一步把我们引向我们更加陌生的、更难探索的一些路径。

荒野是人类“邻居”的所在

荒野中有些东西，并不属于我们的种系，也不直接是我们生命的基础，但却与我们很相似。这时，我们需要以一种同情心去认识这些在别的物种中表现出来的东西的价值。价值的普遍性原理要求我在珍视自己的价值的同时，也承认别人相应的价值。但这个原理难道一定只适用于有互反能力的道德行为者吗？伦理意识的增长常使人们扩展邻居的范围，那荒野中就没有我们的邻居吗？荒野中的生命体不是道德行为者，这也是荒野之涵义的一部分。但它们是否因此就没有什么我们应该加以考虑的价值呢？荒野是一个伟大的生命之源（图 1），我们都是由它产生出来的。这生命之源不仅产生了我们人类，而且还在其它生命形式中流动。无论是在体验、心理还是生物的层

次，人类与其它生物体之间都存在着很大的相似。如果我认为自己身上这些不同层次的性质很有价值，那么，根据推理的对等性，当这些性质在其他生物体中体现出来时我也应该认为它们是有价值的。

动物对会影响它们的事是很关注的。它们会捕食和逃跑，会感到疲倦、渴、热，会寻找住所，会游戏，会摆尾巴，会挠痒，受伤时会感到痛苦，会舔舐伤口。蝾螈在遭到攻击时，先是装死，然后迅速逃跑。在对这些动物的行为进行判断时，我们必须慎防感情移置谬误①。驼鹿并不像我们那样会因冬天的严寒而受苦，刺嘴莺歌唱也许并不是出于高兴。但是我们也不能陷入人本主义谬误，认为对人类有价值的性质在别的生命形式那里绝对找不到同功异质物②。我们完全有逻辑与心理学方面的理由，可以假设我们与其他生物有不同程度的亲缘关系。

内啡肽这种自然物质是吗啡的同功异质物，人脑受创伤或处于紧张状态时就会产生内啡呔。内啡呔有止痛的功能，对于维持情绪的稳定非常重要，似乎还起着使人产生某些“好的感觉”（如在荒野经验中由于过度紧张而异常欣快的那种状态）的作用。在脊椎动物（哺乳动物、爬行动物、两栖动物、鸟、鱼类）的中枢神经系统中广泛地存在着这种化合物，甚至在一些无脊椎动物（如蚯蚓）的体内也发现了这种化合物。老鼠受到惊吓时，体内的内啡肽水平会升高。[5]此外，老鼠的神经上有接受利眠宁与安定③ 的神经末梢。我们前面说到，进入荒野

① 感情移置谬误（pathetic fallacy）：将人类感情赋予其他生物或无生命事物的谬误。

② 同功异质物（analogue）：结构不同（有时起源也不同）而功能相同的东西。

③ 利眠宁（Librium）与安定（Valium）：均为安定药，英文名都是商标名。

旅行会重新唤醒我们机体的一些体验。在荒野中，我们得爬125山，会感到炎热与严寒；我们需要水、食物与住所；我们会更多地想到耐受力与疲劳、信心与恐惧、舒适与疼痛。这些体验使我们能更好地欣赏自然赋予我们的能力，但如果只起到那个作用的话，我们就过于人本主义了。当我们享受着荒野给我们的兴奋，不知所以地感到身上有了更多的活力，体内的内啡肽水平升高时，那是荒野剥去了我们文化的修饰，激活了我们的本能，使我们的动物属性显示出来了。正因为如此，我们就应对一切与我们有亲缘关系的生命都作出价值判断。

我们这种与其他动物有亲缘关系的感觉，并不限于指它们与我们共有的主体性，因为这种感觉可以是机体方面的。我们可以考虑一下肌肉与脂肪的进化，这二者都不依赖于中枢神经系统。受过大学教育的人都倾向于抬高脑力的价值，面低估肌肉与脂肪的作用。但到了荒野中，这种观点就会受到挑战。在自然进化中，脑力的产生晚于肌肉，产生后又跟肌肉一起协同进化。头脑思考的东西如果不能付诸实施，那就没有什么用处；面肌肉的运动即使只受本能的支配，也是有价值的。从分子水平上看，肌肉运动是靠肌肉细胞的协调运动，而这种运动又靠错杂相间的A-带与I-带肌原纤维的相互作用，靠肌凝蛋白[①] 分解ATP以驱动肌纤维一推一拉而产生的收缩。这么重要而又这么精巧的肌肉细胞，可以说是一个不逊于神经系统的生物进化的成就。有人说人类与其他动物的亲缘关系只限予二者有相似的主体性，但当我们看到动物的力量与优雅、逃跑与发怒的情形时，就会觉得这种看法站不住脚了。

---

① 肌凝蛋白（myosin）：肌肉中最多的蛋白质，与肌动蛋白（actin）一起组成肌动球蛋白，是肌肉纤维的基本成分，对肌肉的收缩功能极为重要。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

没有能量肌肉就不能运动，而能量在冬季会很短缺。自然进化出脂肪细胞，就能以非常集中的形式储存能量，从而使某些动物在能量摄入几个月后还能给肌肉提供动力。随着夜幕的降临，我开始打颤，这是我的机体在用肌肉运动产生热量。但有些动物在寒冷中并不打颤。冬眠动物、海豹、地松鼠①、蝙蝠、幼时的兔子、猫、绵羊及还不会打颤的人类新生儿体内，都有一种褐色脂肪细胞，是由普通的脂肪细胞转变而来的。褐色脂肪组织在进化史上出现得较晚，它形成了一个保温外套。具有这种组织的动物处于寒冷中时，这些脂肪被消耗时不形成ATP，从而高效地产生热量，使这些动物能维持生存。[6]如果我作出的判断，是肌肉与脂肪作为我感觉不到的天然过程没有什么价值，那恐怕我就看得太近，太过于偏重感觉能力了。也许我们的价值判断不能只面对有感觉的亲戚，不能只是基于同情，而也应该基于生物学家所谓的同域②，即共同的起源。

说有形体的东西有客观的价值，一些人会觉得这是缺乏逻辑，毫无意义，因为他们认为没有意识就没有价值。没有神经的动物可能有信号接收器，但这些接收器仅是对外部刺激进行反应的机制。但价值为什么不能在神经系统之外存在呢？事实上，我们是在机体新陈代谢的水平上，能最充分地感受到生物所共有的生命力。泽鹰③之所以是地松鼠的天敌，是因为他们在肉体上有近缘性，从而松鼠的蛋白质丰富的肌肉与脂肪可

① 地松鼠（ground squirrel）：Citellus 或 Spermophilus 或其他相近属啮齿动物，与普通松鼠（squirrel，Sciurus 或相近属）为不同属，但均属 Sciuridae 科。

② 同域（sympatry）：指近缘但不同的物种占据相同或互相重叠的地理区域，但不能互相交配。

③ 泽鹰（marsh hawk）：学名 Circus cyaneus，与普通的 hawk 不同属，产于北美与欧亚大陆。中文亦称白尾鹞。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

以作为鹰的食物。论者可以把这称作资源利用，然后说价值意味着必须有能感知的意识。客观的有机过程构成我们的根，是价值的前导物，但光这些过程是没有任何价值的，只有在它们之上又加上体验，它们才变得有价值。但我们越深入研究有机体，就越会看到这很难说是最令人信服的确定价值的方法。这种方法从生物过程的一个结果，即心理性的享乐能力出发，把这种体验享乐的能力视为有价值，而把产生这种能力的过程的价值贬低，认为这些过程只有当我们以自己的主体性去体验它时才有价值。这无异于把一种派生物当作惟一重要的东西。

126

在一种意义上，我们对价值是采用一种较宽泛的、客观的定义还是采用一种更狭窄的、主观的定义并不重要。即使价值是定义为利益的满足，它也已不限于人类，因为根据这种定义，内在价值在于有所值的体验，而动物也会有这样的体验，虽然我们会说机体对于产生这种体验的能力只起到工具的作用。然而，论者虽然尽可说肌肉与脂肪、食物与血红蛋白都只有工具的价值，但它们不管人类是否意识到，都客观地存在于荒野中，在那里对动物体验到的内在价值起到工具的作用。无论人类是否去参观荒野，这些动物的体验都在发生，虽说人类只有在参观荒野时才能很好地认识到这一点。在另一种意义上，自然进化使生物机体产生的各种成就，如自养生物、肌肉的发达、在能量方而的自足性，都引导我们形成包容性更强的价值观念。价值是在有机体解决其面临的各种问题时产生的，无论我们觉察与否它都存在，这样一种观念是我们还需加以定义的。自然进化取得的这些成就虽然也作为进一步的成就的基础，但其本身就具有一种价值，因为它是生命历程重要的一部分。但要对这一点作更好的解释，我们需要先走过一些野性更强的地带。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

荒野是我们遭遇“陌生者”的地方

前面两节涉及了“根”与“邻居”，这二者都将我们与荒野联系起来。下面我们要看的，是对与我们相异的事物的爱，以及对不能爱的异类的尊重。在荒野中的头两个夜晚，我们有一种重归故里的感觉；可到了第三个夜晚，荒野便成了一个陌生的地方。人并非万物的尺度。曾有一些神学家问霍尔丹（J. B. S. Haldane）从生物学了解到了什么关于上帝的事，霍尔丹回答说，上帝对甲虫类动物是“异乎寻常地喜爱”。[7]在已知的动物物种中，可能有四分之三的都是昆虫。根据某种标准，可以说昆虫是最成功的一种生命形式，而且其中属于鞘翅目①的异乎寻常地多。上帝发狂般地创造了这么多甲虫，或者说生物进化在鞘翅目的物种分化上失控了。有的人想到这里便止住了，但这些野生动物实际上可以扩展我们的视野，将我们带人更深、更广的存在中。我们可以探寻一些我们不能共享的价值，寻求一种最奇怪的、不带任何自利之心的与荒野的遭遇。

有人可能会认为，把我们不能共享的事物视为有价值在逻辑上与心理上都是不可能的。但这是低估了人类在评价方面的天才。郊狼成群活动，在其狩猎的地盘上时而分开，时而重聚，每一群都有一个特定的地盘。它们靠一套由臭迹② 与嗥叫声组成的系统来确定方位，并识别谁是群内的，谁是外来的人侵者。一只郊狼嗅到一点点尿或粪便的气味，便能获得很多信息，告诉它自己在哪里，谁曾打那里经过，也告诉它谁是同

---

① 鞘翅目（Cleoptera）：即甲虫所属的目。

② 臭迹（scent post，亦作 scent mark）：动物用来自体内的带特殊气味的物质作的标记，用于给自己的地盘标界或给自己的行动路线作标记。

伴，谁是对手，以及需要提防什么，而什么事不值得在上面浪费时间。这种技能我没有，也不想有，但我还是对之深表赞127赏。我能想象到郊狼的这种技能是什么样的，因为我也能辨别几种气味。这样，借助于推理与观察，我能认识到有许多自己所不能感受的体验，并认为它们是有价值的。郊狼的各种感官都很敏锐，“就其整个通讯系统的复杂性而言，只有少数几种哺乳动物能与之匹敌”。[8]人类如果忽视或轻视超出自己感受能力之外的东西，其生活体验就会贫乏得多。

沼泽中的细菌不受地球引力的干扰，因为它们太小，引力对它们没有多大影响。但这些细菌却像空气中的尘埃一样，因布朗运动而被撞来撞去。有的细菌通过捕获一些小磁粒，将其首尾相接，在自己体内形成一个约500埃长的小罗盘，借以确定自己的方位。但它们主要不是用此罗盘来辨别南与北，而是用它来辨别上与下。[9]我在迷路时也使用罗盘，但我不能说我这样做跟一个失去方向的细菌有什么相似，也不敢说细菌能意识到自己在做什么。然而，我却可以说细菌以磁粒为有价值，郊狼以帮助自己定向的臭迹为有价值，就跟我以罗盘为有价值一样地确定。荒野中满是我们所不了解的聪慧，满是我们听不到的信号，也满是我们没有意识到的价值。认识到这一点，我们就能抛弃自己的先入之见，从零开始，学会用一种新的尺度来评价事物应该如何。

跳蛛① 几乎像郊狼一样，能在一段距离之外发现猎物并快速冲过去，靠近时蹲伏下来，并以难以察觉的缓慢移动逼近猎物，直到与猎物足够近时，才猛地扑向它的牺牲品。这个怪物有着聚焦距离各不相同的八只眼睛，具有广角与远距离的视

① 跳蛛（jumping spider）：Salticidae科动物。

觉，辨色范围可能包括紫外线在内。这样的一个生命体能没有任何主体性吗？即使我们不认为蜘蛛这样的低等动物能有什么主体性，只把它视作一个狩猎机器的话，那它也是一个效率极高的狩猎机器。难道这样的机器会没有任何价值？它的八只眼与八条腿能进行很好的协调，使它能采取不同的狩猎战略；它能选择进攻猎物的路线，决定行进的速度、隐密性及何时猛扑，甚至能预先判断出一只苍蝇将会落在何处，在猎物降落之前就先开始跳向进攻位置。[10]作为爱智慧的人，哲学家应该能够爱这里的智慧。跳蛛这种能力显然对它自身而言是一种善，那我们为什么不能说它对于它所在的生态位也是一种善呢？

我们对荒野有什么义务似不大明确。开始，我们对郊狼、跳蛛，甚至细菌都给予一定的尊重，尊重的程度是根据它们与我们的亲缘关系有多近。我们看的是一些在我们这里很多，而在它们那里很少的东西，如生化特性、运动能力、复杂性、遗传信息、技能、感知能力、自由、语言、意识等。但后来，我们发现这样做是在贬损它们，其结果是我们把它们视为比我们低一等的生命形式，从而觉得它们可怜。我们如果把它们称作已停止进化或在进化中钻进了死胡同的种系①，那是对它们的一种侮辱。我们应该学会尊重它们自身的完整，尊重这些非人类生物所体现出来的亚里士多德所说的“阿勒特”（arete），即一事物相对于其所属的种而言的优秀品质。荒野中的生命形式并不是未达到最佳水平的自然。诚然，它们是卑微的生命，但

① 这是指这样一种理论：在生物进化中，有的种系到一定时候便停止演化，或是继续演化，但不是朝着更高级的形态发展（即此处的“钻进了死胡同”），从而一直都是低等物种。另一些种系则不断地变化，形成新的物种，从而向越来越高级的形态发展。

如果人类过于骄傲，使其价值变得过于偏狭的话，它们也有能使人显得卑贱之处。

人类是自然最丰富的成就，但并不是自然惟一的成就。我们与自己高贵的地位之间一直存在着一种紧张，[①] 我们必须做 128 这样的判断：多样化的生命比单由人类组成的世界更为丰富。即使我们能通过一种魔法，吻一下蛤蟆把它变成人，[②] 我们也不该这样做。自然经过漫长的时间从低等生物进化出人来，但同时也产生了其它有价值的生命形式。这些生命形式单以其存在就使这世界更好，因此陌生的自然也是一种财富。低等生物能使我们显得高尚，我们也可以对低等生物加以颂扬。

任何能谨慎行动之物，如有感觉或本能式的野性的动物，都有其自身的一套价值。所以我在溪边遇到的那只蝾螈会先是装死，然后迅速逃跑。它逃跑时表现出来的野性是一种客观的证据，证明它有着与我相异的价值。但并非只有能迅速逃跑的动物才拥有自己的一套价值。每一个基因组都代表着一种生存方式，因而都对环境提出其要求。每一个基因都是一个（非道德的意义上的）规范体系，其遗传编码的信息不仅表示着“是”，还表达了一种“应该”。因此，它能生长，能繁殖，能修复创伤和抗拒死亡。野性虽说是在人类关心范围之外的一种活动，但它代表的并非一种无价的事物，而是代表一种与我们相异的自由，代表着一种天然的自主性与自我维持的能力。

这些荒野中的事物不能仅被视作对我及我的种类（即作为

① 人类地位高也意味着他们对世界有较多的责任，他们没有尽到这种责任时，与自己的地位之间就存在着一种紧张。

② 这是借用“青蛙王子”之类的童话故事：一位王子被巫师或巫婆以魔法变成丑陋的青蛙或蛤蟆，后来一位美丽的公主吻了他一下，他便立刻又变回为一个英俊的王子。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

一种资源）具有价值，甚至也不能仅被视作与我同类的善（如跟我相同的感觉能力或脂肪细胞），而应被视作他们种类的善，被视作好的种类，而不必考虑它们与我们的亲缘关系有多近。我们开始这次荒野旅行时，是将价值限制在人类事务的范围内，后来则认为我们是与自己的近缘生物共同享有价值。但当我们进一步深入荒野时，价值变成陌生者的价值了。然而，作为人类我们有很高的天资，这使我们能够借助于科学、想象、荒野探险及伦理上的敏感，来穿越我们与陌生者的界限，从而得以一窥这些最具野性的价值。价值可以与体验相联系，但也可与我们与这些荒野生命共有的身体技能相联系，甚至可以与陌生生物的聪慧相联系。价值有时是由与人类相类的生物体现，但也可以由任何具有完整性的生命形式体现。价值乃是自然历史的成就。从这个定义出发，我们可以将价值作为一个最基本的母题，认为它广泛地存在于文化中，甚至可以将它赋予无机物界，虽然我们在此只探讨有机界的价值。没有活性的地球行星系统，有时也被推动着，有很强的趋势成为被创造的形式，成为自然历史的成就，成为天才的杰作，最终并朝着进化出各生物种属及感觉能力的方向发展。利益的满足只是这个内涵丰富的原则很晚近才体现出来的一种形式。在我们进一步的探索中，我们必须将个体生命置于其生态系中，对其进化上的根加以评价。对于思想受文化熏染甚多的人来说，我们在此要奋力穿越的领域同样是很有野性、很陌生的。

对生存价值的再思考
——有机的与系统性的成就

面对自然，人们容易产生的一种极强烈的感情是恐惧，因

为自然界以其漠然或敌意与生命对抗，从而产生一幅无序与残酷斗争的图景。我在还是一个年轻的大学生时，曾杀死过一只行动有些迟钝的负鼠①，并对它进行解剖。原来它体内有上百个寄生虫！这负鼠真是又可怕又可怜，似乎象征着整个荒野根本不是我们的“根”之所在，根本不能算我们的“邻居”，而是太陌生了，让我们看不到它有什么价值。在荒野中，每个生物都被竞争者所包围，都受到各种各样的限制，被逼着去竞争，否则就只有死亡。作为生命物质之本源的物理世界是一个无情的事实，无情地存在着，对生命没有任何关心，反而充满了威胁。有机世界是野蛮的，充满了弱肉强食。也许我们能承认生命个体中有着陌生的价值：负鼠在其作为有袋动物的生存中，是一个好的种类；甚至那些寄生虫也是在保护其基因组，显示出高超的生物化学技能。但它们必然栖居于其中的作为生命之根源的系统似乎是丑陋的、邪恶的、野性的。它们生活的地方不是一个好地方。

追求存在的生物，只有千万分之一在荒野中留存下来。其余的要么是种子被吃掉，要么还在幼小时就被捕食，或被疾病夺去了生命。达尔文那革命性的理论已揭示出，生命世界的主导原则，是在一个充满竞争的混乱的世界中求生存，其中有着极大的随机性与浪费。荒野物种众多，但却是一个巨大的坟墓，一两个物种的存活，同时便伴随着成百个物种的毁灭。赫胥黎（T. H. Huxley）针对这一点说道：社会最珍视的价值“不在于模仿宇宙过程，更不在于逃避此过程，而在于对此过程的斗争”。[11]既如此，那荒野的大屠杀中还能有什么价值吗？

---

① 负鼠（opossum）：Didelphidae科有袋动物，尤指美洲产的Didelphis marsupialis。善爬树，喜夜间活动。

社会还有什么理由要保护或赞美荒野吗？

也许我们会大喊：荒野中只有一种价值，即生存价值。这种价值的运行对生命造成太多的伤害，使我们无法承认它有更多的价值。一个生命体的活动，除了要抗拒不让自己成为别的东西的资源外，便是尽可能地把别的东西化为自己的资源。跳蛛吃苍蝇，寄生虫吃负鼠，郊狼吃地松鼠，地松鼠吃青草及其种子，而青草又靠其他生物死后化成的腐殖质生长。蝾螈将蚊子作为它的资源，蚊子又把我作为它的资源。这似乎又一次表明，一切事物实际上都是资源。只是先前我们谈到这一点时似乎还有那么点高兴，可现在，呜呼！只剩下一种苦楚了。荒野是一个巨大的食物金字塔，这使价值所在的地方成了一片阴森森的死亡的丛林。一切都无非一个屠宰场，生命也无非是在一片恶臭中升起的瘴疠之气。荒野中全然没有一点在人类文化中被认为有价值的同情与道德。一个生物所做的事，没有一点是为了另一个生物的利益，更不用说为了人类的利益；这一切离人类社会视为有价值的东西都太遥远了。没有任何生物会承认其他生物的权利，每个个体生物都把保护自身作为其生存的目的，就是其繁殖也只是出于捍卫自己的基因。盲目而急迫的剥削，是驱动自然的主要动力。价值似乎完全是野性的。在如此消极的一幅图景中，我们还能找到一个积极的价值取向吗？

我们现在需要对前面的图作一下修正，用图 2 来表示。图中的小圆圈（o）表示内在价值，小箭头（→）表示工具价值，二者都是作为个体生物的成就。三个宽箭头表示的是我们称之为系统的成就。

我们刚才给出的残酷无情的自然图景，并不意味着在荒野中就没有评价者；这图景倒是描绘出过多的生物在争夺稀有的价值。生命从来就不是封闭的，而是不断地在其环境中运动，

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

从环境中摄取养分，并将废物排到环境中。环境对岩石没有什么价值，但郊狼却必须吃食。在一切事物都被他物作为资源时，这种把环境作为养分与废物排放地的做法，就表现了自然中有众多的评价体系在相互作用。也许我们可以回到在开始时我们得绕过的资源的概念，但现在我们发现，这个概念乃是理解自然系统更大范围的动力机制的钥匙。

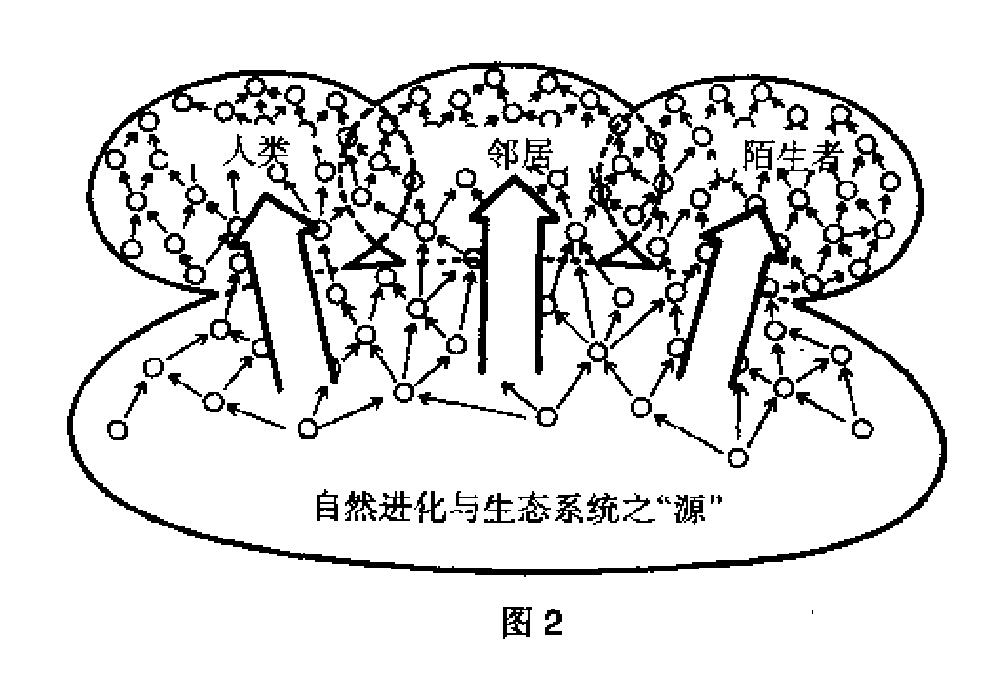


图 2

荒野似乎是一个充满无序的大舞台，但它也是将无序抽走[①] 的大舞台。实际上，生物之间这种资源关系全都得作这样的理解。至此，我们感到了一种更惊人的神秘，压过了我们先前面对自然的无情感到的惊惧。生命是得斗争，但它也取得了这么巨大的成就，从尘土中提升出来，不断地产生新的物种，从而得到延续。其最神奇之处，在于尘土能自发地聚集成

① 指生物克服熵增而使其有机体达到有序。

寒武纪的虫子，后来又形成白垩纪的负鼠，最后又形成惊奇地思索自然的人类。在荒野中，生命体会被降解，但在这永恒的毁灭中，自然又能极有秩序地自我聚集成新的生命体。大地杀死自己的孩子，这似乎是一个极大的负价值，但她每年又生长出一轮新的生命，用以替代被杀者。大地这维护生命的生发能力，既是最具野性、最惊人的奇迹，也是最有价值的奇迹。

要保持我们的方向感，我们必须将个体生物置于一个更大的背景中，将其视作其所属种类的价值，处于一个它们所不知晓的生态系中。我们可以将斗争归于"对场景的综合适应"（comprehensive situated fitness）的概念之下。有的物种能高效地利用食物资源，更好地照看其后代，学会组成社会，或是去占领其它物种没有加以利用的生态位，这样它们就能继续存在下去。适者生存原则使各物种不断增强其在自己生境中的适应性。每个物种都是为了自己，但没有任何物种是只靠自己生存——每个物种得在一个精微地互相制约的生物共同体中受到检验，看它是否能最优化地适应此共同体。在生态系统中，每个有机体都是一个机会主义者，但其机会只能在一个不断演化的系统中获得。寄生虫不能过于削弱其寄主，否则便无异于自我毁灭。但非寄生物种也同样依赖于其生存的环境。个体或物种都不能光是自己存活；它们所处的系统也得存活。每一生物体或物种都与其他生物体与物种有一种敌对，但这样具有自己价值的每一个生物体或物种又都依附于一个整体，在其中与别的个体与物种交换价值，结果是使价值得以保存。从这个角度看，资源的转换乃是从一条生命之流转到另一条，是织成生态系统的生命之线间的联结。

至此，我们已很难说在资源的转换中是否真有什么重要的东西丧失了。兔子被郊狼猎食，似乎对兔子的生命之流是一种 131

损耗，但对郊狼的生命之流却是一种营养；而且就是兔子也因此而获得一定的益处，因为这是对兔子的种群不断地进行自然选择。兔子多余的后代因早夭而削减，但郊狼是无意识地造成了这一削减。这样，从统计上看，平均的结果是使那些更机警、跑得更快、生殖能力更强、效率更高、更加警觉的兔子得以存活。兔子因有郊狼而遭受苦难，但也并非完全如此，因为兔子总体能从个体兔子的痛苦中获益。幼兔的过剩既使兔子通过突变得以进化，也使顶端为高级生命的食物链金字塔中生命物质的合成成为可能。这对郊狼也提出了更高的要求，而协同进化的竞赛也因之而得以继续。

从这种意义上看，生物体不仅从其基因，而且还从其竞争者、天敌及猎物那里继承价值。从短期而言，价值似乎过于相对，也无法评价，但从整体上看，虽然价值不断地在生物之间被借用与消耗，生命物质与能量都被高效地转换和循环，从而使荒野成为一个无废的世界，有着一个高度俭省的经济体系。这样，我们开始在旧的图景上绘出一幅新的图景，尽管旧的图景也还在背景上隐约可见。荒野看上去是，而且实际也是一场大的斗争；但它同时也是对立而相互融汇的一道生命的洪流。荒野一方面看起来似为一堆杂乱的价值，但另一方面又是一幅复杂的价值的织锦。相比之下，文化体系中资源的浪费并不亚于荒野中的浪费，而且文化愈先进，浪费也就愈大。将冲突化为有序的存在的制约机制在自然中获得的成功，不亚于其在文化中所获得的成功。

在漫长的进化过程中，个体追求优势的努力不断地产生系统整体的进步。荒野通过亿万年的时间，使生命日益向上。价值的循环成为螺旋式上升的历史。原先较为简单的东西，后来

会变得复杂起来。鳍变成了鳍足[①]，继而变成脚，最后演化出了手指。自然中曾经没有什么嗅觉、游泳、躲藏、投机、犯错误、智胜竞争者等等，但通过不断摸索，这些技能都一一进化出来了。通过试验和遗弃错误的东西，自然学会了构建眼睛、羽翼、光合作用的机制、血红蛋白、肌肉、脂肪、神经与大脑。

荒野中没有任何生物知道自己会成为什么样的，因此这其中的演化很多是超越个体的。自然选择的体系一定是能够产生比个体生物所含价值更多的价值，因为它已长久地这样运行，因而我们看到的是自然进化出越来越高级的物种。自然选择对各种物种进行一种“编辑”，留下那些至少是适于生存的物种，也许还越来越留下那些有权生存的物种。这样，荒野从物种间相互榨取的丛林，变成了一个冒险与创造的舞台。有的物种仅能顺应稳定的环境而生存，而另一些物种则能在同样的、变化的，甚至新的环境中变得更加聪明。有人会把这称作荒野中的运气，但这实际更是对更多生命的渴望，甚至是一种诱惑，能使物种能精制出越来越高的价值。[②]

自然对任一特定的个体都只给予短暂的生命，但是生命却是在时间长河中延展的一道波。价值是存在于个体中，但同时也储蓄在一条溪流里。即使物种也不时地生灭，一般是存活500～5 000万年。有的物种灭绝后没留下后代，但自然长远的趋势，是将一些物种加以改造，使下一地质时代的物种更为繁

132

① 鳍足（flippers）：指爬行动物如龟，及海洋哺乳动物如鲸、海豹等的鳍状肢。

② 作者在此用了在英文中词形相近的三个词：“运气”（luck）、“渴望”（lust）与“诱惑”（lure）。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

富。生命进化史上有过几次大的崩溃与灭绝，会使这种趋势受到挫折。但即使这样的崩溃与灭绝，如在二叠纪与白垩纪末期发生的那样，也起到重新确定生物进化的方向的作用。物种在数量上减少，但随后却在质量上爆炸式地有众多的创新。恐龙的灭绝引发了哺乳动物种系的成熟，虽说爬行动物、两栖动物及作为其后裔的鸟类在我们现在的生态系中仍有着重要的地位。[①] 这样，我既得对蝾螈表示尊重，同时又很高兴自然通过牺牲一些冷血动物，为热血动物的进一步发展铺平了道路。

在这个意义上，荒野是一种扑不灭的促进生命的力量，不管它在别的方面显得多么任意、盲目和残忍。物竞天择的生存价值自有其昂扬向上的力量，这样我们便得出一个悖谬，即从似乎无序的状态中，能产生更多的序。伟大的生命之河就这样流动着。它的流动有着一种奇异的野性，因为它似乎是向上涌流，是沿着逆熵流的方向，从无到有，从无生命到客体生命再到主体生命。自然的演化经常是走曲折的路，这些路有的极不规则，有的是通向一些很有趣的地方，还有的是向上通向顶峰的路。荒野不仅有物竞天择下的求生存，而且也有新物种的诞生。

个体的生，是对其自身价值的捍卫，是它面对生存问题作出的实在的回应，也是一种内在价值的体现；个体的死，是其价值的崩溃，但同时也是它对其它个体所捍卫的价值的贡献，因为其它个体能对它的物质、能量及信息加以再循环。在总体上，亿万个体从生到死的历程，是使系统得以提升。价值必须高于任何个体生物所喜欢或选择的事物，甚至与之相反，因为即使是人们从不会加以颂扬的斗争与死亡，也是自然用以产生更高的内在价值的手段，是这些更高价值的组成部分。有自身的善及其所

① 恐龙属爬行动物，与两栖动物同为冷血动物。

属种类的善的事物，不能单靠自己维持这样的善，而必须是适应其生态位的善，是在一个生命集合体中的善。这在道德上似乎是完全忽视了它们的个性，把每一个个体都视为实现整体系统的目的的手段。然而，整体系统又产生更高级的个体。系统也得解决其所面对的问题，它得对物质进行再循环，得从挫折中恢复过来，得分化出新的物种，得增加物种的感觉能力与复杂性，得将冲突组合成和谐，得用新的生命来克服不断发生的死亡。自然系统这个生命之源将内在价值与工具价值结合到了一起。

我们在前面见到的价值，是任何能对一生物体有利的事物，即不论是微生物所用的"指南针"，还是人类对其在荒野中的根的享受，也不论是工具意义上的还是内在的东西，都可以作为价值。但现在我们要扩充价值的意义，将其定义为任何能对一个生态系有利的事物，是任何能使生态系更丰富、更美、更多样化、更和谐、更复杂的事物。在这里，对一个个体是负价值的事物对系统却可以有正价值，可以产生由其他个体承载的正价值。内在价值只有植入工具价值中才能存在。没有任何生物体仅仅是一个工具，因为每一个生物体都有其完整的内在价值。但每一个生物体也都可以成为其它生物体的牺牲，这时它的内在价值崩溃，化作了外在价值，其中一部分被作为工具价值转移到了另一个生物体。从系统整体来看，这种个体之间的价值转移，是使生命之河在进化史上沿生态金字塔向上流动。生物体这样不停地将别的生物化作自己的资源，是将内在价值与工具价值（图2中的小圆圈与小箭头）统一起来了，其结果是宽箭头表示的荒野这生命之源的历史的成就。作为一种自然历史的成就，价值既是生物体的价值，也是进化的生态系统的性质。正统的观点认为，价值需要有看到价值之人（beholder），而我们则看到，价值只需要有承载价值之物（holder）。承载价值之物可以是一个个体，

133

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

但也可以是历史地演化的生命系统，将价值带给个体，也使价值通过个体在系统中流动。

工具价值并不是什么次要的价值。当我们看到资源利用在系统中无所不在时，“资源”一词也就不那么刺人了。虽说将一切事物视作人类的资源是错的，但一事物作为另一事物的工具性的资源并没什么错。如果一个人只是培育自己的内在价值，却不寻求一些途径，让自己能对社会具有工具性价值的话，我们会认为他很狭窄、自私。一个人的内在价值，如创造性，离不开给别人带来利益的能力。一物的卓异性并不在于它能为自身做什么，而在于它能为其他事物做什么。这对人，对动物和植物都是适用的。卓异性不是一物将自己封闭起来，而在于它能在一个整体中找到自己适当的位置。

正如工具价值与内在价值一样，“是”与“是善”也是协同进化的，现在也是同时被体验的。我们之所以提出我们应该把这些事件视为有价值的，是因为我们发现了它们在生命系统中的位置，以及它们在此位置上体现一种善。我们这一发现，主要不是靠论证，而是通过一种探索，使我们体验到了它们的起源、结构，及它们在环境中的位置。我们发现了价值的承载物，它们捍卫自己的价值，并在更大的生命进化史中找到了自己的位置。自然这种事实乃是历史的行事[①]，它们之所以能发生，与它们具有价值是分不开的。在这样一个故事中，任何成就都应当被看作既是内在的也是工具性的。

作为一个荒野向导，我只能是将自然中的一些实例展示给大家，然后问：我们还有什么理由说自然历史的成就没有什么价

① 英文“事实”(fact)一词源自拉丁词 factum，意为“行事”、“作为”，故此处说“事实”(facts)是“历史的行事”(storied doings)。

值呢？传统的理由是说价值就在于利益（实为人类利益）的满足。但现在，这个定义看来只是出自偏见与短视的一个规定。利益的满足只是若干种价值中的一种，现在这更好的理论保留了先前较狭隘的理论中一切合理的成分。感觉满意与愉快的能力只是自然进化史较晚近的部分，自然历史成就的价值可以在没有利益满足的情况下发生，可以在与利益满足无关的情况下发生，甚至可以是违背利益满足而发生。荒野乍看时像是一片混乱的战场，没有什么给予，一切都得靠争斗获得。但后来我们懂得了，一切重要的东西都正是在这争斗中产生的。在一个意义上，荒野是最有价值或者说最有价值能力[①] 的领域，因为它是最能孕育这一切价值的发源地，不管是涉及我们的“根”、“邻居”还是“陌生者”的价值。因此，有经验的荒野旅行者会发现，在“是”与“应该”之间标出的“不许穿越”的禁令无非是一种文化的产物。

自然与文化的重新评价

134

我们的回家之旅，几乎跟我们先前出发到荒野中去时一样，使我们心绪不宁。我们这次抛开文化去评价自然的不寻常的、令人头晕目眩的经历，使我们看到了陌生的价值，觉得眼前的自然似乎是一片混乱；但我们毕竟把对自然负面的评价转变成了正面的评价。现在，当我们折转身返回文化时，又发现自己这回家的路也走得跌跌撞撞的，而且这次我们是从对文化比较正面

① “最有价值或者说最有价值能力”：译自 most valuable。“有价值”为 valuable 的本义，但如下面的拆分所表明的，作者在此处是将其分为 value（价值）与 able（能，有能力）两部分来理解，从而有“有价值能力”或“能产生价值”之义。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

的评价转向比较负面的评价。文化是一件好事，因为它能满足我们人类的利益；可它的成就伴随着多少盲目的对自然历史成就的漠然呢？一部分我们原先以为是文化中好的东西，原来是由于我们用了很荒唐的评价尺度。

我们文化的一个很重要的原则，是说统治自然是对的。由于这条原则，即使在世界观发生变化的情况下，我们也只是修改我们统治自然的理由，以维持这种伦理：统治自然的原则可以是基于一神教，[①] 也可以是以科学为基础。根据达尔文的理论，每个物种都为尽可能地占有地球的资源而斗争，面人类进化成了生态系统中的统治者。赫胥黎既不是从《创世记》出发，也没追随达尔文的理论，但他同样要我们同自然的宇宙过程作斗争。弗洛伊德对人类进行心理分析，得出的结论是我们形成文化的目的，是要征服令人恐惧的自然；马克思则把自然视作一个“正”，而文化是自然的“反”，人类通过劳动将价值加于无价值的自然，最终将形成一个“合”，即自然成为人化的自然。美国人的“天定使命”[②] 是驯服北美大陆。虽然我们关于自然“是”如何构成的理论有过多次变化，但由于我们一直坚持同样的价值理论，所以还是从这“是”中推出同样的“应该”，即人类文

---

① 一神教在此主要指基督教。《圣经·创世记》1:28 中上帝叫人“要生养众多，布满地面，征服这地；也要统治海里的鱼、空中的鸟和在地上行动的各种活物。”此语后来被广为征引，成为基督教认为人应该征服和统治自然的重要根据。

② 天定使命(manifest destiny)：美国 19 世纪的扩张主义信条，认为美国征服整个北美大陆甚至更多的领土是神意所定。此语最早由奥苏里凡(John L. O'Sullivan)于 1845 年在其创办的《美国杂志与民主评论》(United States Magazine and Democratic Review)中提出，但很快就被一些国会议员采用，作为美国为吞并德克萨斯、俄勒冈、新墨西哥、加利弗尼亚等大片领土而采取的政治、军事行动的借口。美国后来将阿拉斯加、夏威夷并入其版图及出兵菲律宾时，也有不少人以此信条为由。但作者在此处用此语不是指政治、军事扩张，而是指对北美大陆的开发。

化应该对环境进行开发。但现在，到了我们应该对以荒野为敌的政策本身进行评价的时候了。我们得问：我们的价值是否有时可以是以荒野为友的？在这里，不同的评价尺度改变了我们对自己行为的思考。

美国本土[①]的领土只有约2%仍是荒野，98%的土地则已被开发成农、牧、林场，被用作狩猎区、居民区，被铺成了道路或以其他方式被人占用了。不把剩下的荒野地以某种方式利用起来，似乎就不像是美国人。这好比是一个橄榄球队，在带球闯过了98码时不是去射门，却走下了球场；又如一个传教士，在一个村庄里使98个村民皈依后，却决定留下最后两个人继续做异教徒。在一片文化的海洋中故意留下一些荒野的孤岛，似乎是让价值带上了野性，超出了我们有规律的控制。即使只有少量的荒野被当作有价值的东西留下来，也会打破我们的常规，迫使我们对主要的伦理原则进行重新思考。这就是为什么把一切都叫做资源在逻辑上和心理上都让我们感觉很不错：这样做能防止认知不一致[②]。人们作出一个临时的辅助性假设，说我们可以留下一点点荒野，因为这少量的荒野也成了一种文化的价值。有了这样的辅助性假设，实有助于保护征服与开发的主要政策，使保留荒野地的做法对凯歌高奏的美国精神的挑战被降到了最小。就是荒野承载的价值也是我们让它承载的，目的是为了让我们愉快。没有利用者的（userless）自然是无用的（useless）自然。

---

① 美国本土（the contiguous United States）：指美国在北美大陆除阿拉斯加之外的全部领土。

② 认知不一致（cognitive dissonance）：心理学上指一个人由于同时持有两种或几种互相矛盾的信念而产生的内心的冲突。

但如果我们敢于直面我们在认识上的危机，那么我们保留荒野地的做法实际上是在推翻主流的范式。当荒野几乎已被全部征服时，我们开始醒悟，认识到宰治自然的理论的错误，认识到并非一切价值都是劳动创造的，或都是我们人类出现后才被赋予自然和得以实现的。我们有意识地违反常规，将2%的国土留作荒野，然后又认识到没有我们的意愿它们也是有价值的，这就揭示出支配了我们对待那98%的国土的价值理论是有缺陷的，只能作为在特定范围内的一种近似。牛顿力学能解释我们观察到的大多数物质运动现象，尤其是宏观层次的物质运动，但对于物质运动中不合常规的那一小部分就束手无策了。爱因斯坦证明了古典力学理论只近似于正确，在更大的宇观层次上就与世界的结构不合，这就超越了旧的力学，甚至证明了旧的力学是错的。在价值理论中，人类利益满足的理论与其推论（统治自然的理论）在一定的日常实用的范围内是成立的，但用它把握不了荒野的价值，因而显示出它对于整个价值领域来说是一个不完全的理论。我们建立的更好的理论，是把原先似乎是绝对的东西给相对化了。

当然我们也可以用常规的价值理论来解释荒野的价值，但那样的话我们将是在用一种“牛顿式”的理论，只在局部是正确的。只有当我们对于保留一些荒野也能给出非人类中心的理由时，我们才算是有了一个“爱因斯坦式”的理论。这样我们发现，有了对最后2%的荒野的新观点，这等于给我们处理那被征服了的98%的领土的方式抹上了一道阴影。在我们的文明中，实有着一种野蛮——贪婪、漠然、缺少对自我的控制和对其他生命形式的同情。对我们牺牲掉的那些自然荒野地，我们是捕食者。我们也是寄生虫，与那只负鼠体内的寄生虫只有这么一点不同：我们可以作出道德的、有意识的选择，对自己

的行为进行评价，而它们则不能。

我们可以做一个狂想似的思维实验。假使我们的开国元勋[①] 以民主决议的方式作出决定，将所有重要的溪流、山洞、天然湖、山脉顶峰、关隘、峡谷、水口[②]、小瀑布、大瀑布、陆岬、海角、沙嘴及50%的海岸与近岸岛屿留作自然的奇观，装点祖国躯体的各部分，假使他们沿着每条河及每条主要的溪流都保留一道自然区，假使我们的《权利法案》[③] 包含有一条关于物种的生物权利的条款，假使我们对每个县、每个州都进行区划，划出1/5的土地作为公有的荒野地加以保护，其中包括所有的稀有生态系和很多代表当地主要的生境的地域，那会是什么样的一种情形呢？如果那样的话，美国文化将会是一个更清醒、对生命的价值更为敏感的文化，美国也将会是一个大不相同的国家。

让我们把这样一种情形跟我们实际的一些做法（我们现在才开始从这些做法带来的伤害慢慢得到恢复）作一下比较。在我们民族历史的大部分时间里，我们一直把野牛[④] 与旅鸽作为练习射击的靶子。几乎有一个世纪，一到黄昏，约塞米蒂国家公园的管理部门就会在冰川岬（Glacier Point）的悬崖嘴上燃

---

① 开国元勋（founding fathers）：指参加过1787年制定美国宪法的元勋，其中很多人是美国建国初期重要的政治领袖。

② 水口（water gap）：有涧溪流过的峡谷。

③ 《权利法案》（the Bill of Rights）：美国的第一次宪法修正案，包括宪法修正案的前10条，主要是用于限制政府的权利，保障公民各方面的自由权利。此法案一般译作《人权法案》，因此处作者意欲将“权利”的概念推延至非人类生物，故译者据原词义作了新的翻译。

④ 野牛（bison）：亦称buffalo，学名Bison bison，北美西部产。美国西部大草原曾有非常多的野牛，但美国开发西部时对之进行大量猎杀，至19世纪后期即已近灭绝。现在主要是在一些国家公园中保留得有一定数量的野牛。

起一堆大火，奏起“印第安之爱”[1] 的乐曲，然后在观众“啊！”的惊呼声中，将大火推下悬崖。60年代初，我到约塞米蒂参观时，发现这个节目被取消了，理由是这项活动不大适当。我有足够的道德意识赞同公园管理部门的做法，可第二天，我却不假思索地驾车穿过一棵巨杉[2]，还停下来让我的妻子为我拍照。现在回想起来，我那时真像是在一场滑稽戏中扮演了牙虎[3] 的角色。我们不应该再让人们驾车穿过巨杉了，因为人们这是为了一个古怪的念头而残害一种雄伟的生物。我们倒是可以好好地了解一下，巨杉为何能如此长寿，为何能长得这么高大，以及为什么这个古老物种的亲戚都因地质变化而灭绝，而它却历尽沧桑存活下来。

136　在黄石国家公园，管理者长期以来都往间歇喷泉中投放肥皂，为的是减弱水的表面张力，以便控制喷泉喷发的时间，便于游客观览。我们认为“信泉”[4] 在两次喷发之间的间歇中需

---

① 印第安之爱（Indian Love Call）：20年代美国流行的一首很浪漫的爱情歌曲。

② 巨杉（giant sequoia）：学名 Sequoia gigantea，常绿乔木，美国加州南部产，高可达130米，树龄可达4 000－5 000年。其属系根据印第安 Cherokee 部落首领与学者 Sequoya（1766－1843，曾创制 Cherokee 语的音节文字，是美洲印第安语群中最早的书面文字）命名。19世纪80年代，有人在约塞米蒂（当时还未建成国家公园）一棵巨杉的底部挖出一个隧道，后来参观约塞米蒂国家公园的人常开车从此隧道穿过，借以取乐。隧道使这棵树日益虚弱，于1968年冬倒伏，而公园管理部门拒绝再用一棵巨杉来挖一个同样的隧道。

③ 牙虎（Yahoo）：源于英国讽刺作家威斯夫特（Johnathan Swift，1667－1745）的《格列佛游记》（Gulliver’s Travels）中所描写的人形兽民族（the Yahoos），比喻粗鲁、愚蠢的人。

④ “信泉”（Old Faithful）：黄石国家公园的间歇喷泉之一，约一小时喷发一次，非常守时，故名。

要有泛光灯和背景音乐来愉悦游人。我们还认为罗亚尔峡谷[1]与祖父山[2]需要改进，因此建了那些讨游客喜欢的大桥，把罗亚尔峡谷与祖父山顶峰弄得面目全非。我们对拉什莫尔山与石头山[3]的改造是好事吗？抑或只是小孩在枫树上刻自己名字的举动的成年人翻版？如果我们把里根与艾森豪威尔的头像雕刻在约塞米蒂的半穹丘（Half Dome）上，这将是我们国家的耻辱。科罗拉多州有54个海拔超过1.4万英尺的山峰，我们只建了通向两个峰顶［埃文斯山（Mount Evans）与派克峰（Pike's Peak)］的公路。但这已足够了，因为通到峰顶的公路会损害山峰的形象，会给山上的冻土带[4]留下疤痕，从而减少“紫色山峰的壮丽”[5]。再说，让人们过于容易地到达山顶，只会减少他们对自然风光的体味。通向风景点的公路与给人感官愉悦的活动在自然的规范之前应该有所让步，我们对自然的使用应适应于自然的规范。

我们之所以陷入对自然景观进行这种廉价的欣赏，是因为

---

① 罗亚尔峡谷（Royal Gorge)：科罗拉多州一个著名的峡谷，很窄，上面建有一很窄的桥，游人在上走过能感到很刺激。

② 祖父山（Grandfather Mountain)：北卡罗莱那州西部一座山，有两个山峰。有人建了一座可以摇晃的桥将两个山峰相联，以取悦于游人。

③ 拉什莫尔山（Mount Rushmore)：南达科他州名山，上面刻了华盛顿、杰弗逊、林肯、老罗斯福（Theodore Roosevelt）等4位美国总统的巨大的面部雕像。石头山（Stone Mountain)：亚特兰大（佐治亚州首府）附近的一座山，全山为一块巨大的花岗岩石。美国内战后，人们在山上刻了李将军（General Robert E. Lee)、戴维斯（Jefferson Davis，内战时南部邦联的总统）等南方重要人物的像。

④ 冻土带（tundra)：一般译作“冻原”，是指极地冰盖（ice cap）与林木线（tree line）之间的地区。底下为永冻层，只能生长苔藓与矮小的灌木，不能长树。此处是指高山上气温、土壤等条件及植物区系与冻原相近的区域，不宜译作冻原。

⑤ “紫色山峰的壮丽”（purple mountains' majesties)：引自美国著名歌曲《美丽的亚美利加》。

我们没有怀着一种赞赏之心，对自然本身表示尊重的观念，而这正是传统的原则给我们留下的遗产。根据这种原则，即使保留在原初状态的自然，也只是作为我们的公园和游乐场而存在。这样，我们把什么应该最能让我们激动弄错了，从而看不到巨杉与野牛、群山与间歇喷泉盆地是天然自然的优异成就。发展可以是好事，关于荒野价值的理论不是要去争论这一点，而只是坚持我们得有这样一种意识：我们要为发展而牺牲一些自然时，得把荒野的价值考虑进去，看这样的发展是否值得。我们不能单方面对自然进行攻击。牺牲荒野而求发展，在图中画出来会是一条收益递减的曲线；发展是相对的，而不是绝对的。人们是有可能拥有得过多[1]，从而在荒野价值的问题上弄不清该怎么办，而荒野在面临绝迹的危险时是更为可贵的。如果一个国家毁灭了其98%的天然荒野，铺设的道路所占的面积远远多于其定为荒野地的面积，却还在打余下的2%的主意，在想这点荒野地是否太多了的话，这个国家在价值观上可真是发狂了。世界文化如果按现在的趋势发展下去，在一代人的时间里就能毁灭地球上1/10的物种，这说明它已变得像癌症一样地狂乱了。

另一方面，从这些年来人们用来称呼荒野地区的名称的变化，我们可以看出人类在道德上开始有所成熟。过去，除了“土地开垦局”管辖的土地，我们就只有“国家森林”与“国家公园”，作为有多项用途的生产与游乐场所。后来，我们建立了称为“野生动物避难所”与“庇护所”的鸟兽禁猎区，不再那么明确地标明是“国家的”，即不完全是我们的财产，大

---

① 译自 You can have too much. 这是对一句常用的俗语 You can never have too much（“你不可能拥有得过多”，亦即是“不管有多少都不为多。”）的变通。

角羊与红冠啄木鸟① 因此能在这些地方有自己的领土②。在最近一段时间，我们又把这些地区定为“荒野地”与“自然地区”。“国家”的字样虽然还保留着，以说明这些地区由联邦政府管理，但听起来几乎有了一种帝国主义的味道。这样的地区根本就不是美国人的地方，而是独立的，有着自己的主权。在这些地方，“地球及其生命共同体不受人类束缚，人在那里只是一个客人，不能长久地呆在那里”。[12]我们美国人因为自己极为珍视自由，所以也给荒野这样一些地方，让它去自由地运行。至少在这些地方，人类选择了不对荒野进行开垦。我们需要一种新的、奇怪的外交政策，需要有一种几乎是自相矛盾的“荒野管理”：我们要管理的是到那里参观的人，目的是不让人干涉荒野，并对以前没加管理的干涉作出补偿。 137

荒野是一个奇异的地方，在那里我们常规的价值很不适用，使我们懂得了在人类文明中似乎是很基本的一些规则实际上是相对和主观的。荒野自然可不懂我的参照系，对我最深层的文化规范也不会有任何关心。荒野中没有时间划分，没有什么东部时间③ 上午10点，没有什么星期二或7月份，也没有板英尺④、英制热单位⑤、米、英里，经纬线、海拔等高线等

---

① 大角羊（bighorn）：学名 Ovis canadensis，生活在北美西部的落基山一带，雄性头上有巨大、盘曲的角，故亦名盘羊；红冠啄木鸟（pileated woodpecker）：学名 Dryocopus pileatus，北美产，体大，羽黑而杂白色，有鲜红的羽冠。

② 领土（territory）：在动物行为学中一般译作“地盘”，但此处实暗含了与国家领土相对的意思，故译作“领土”。

③ 东部时间（Eastern Daylight Time）：美国划分为几个时区，其中东部各州用东部时间。

④ 板英尺（board-foot）：计算木材量的单位，等于厚一英寸、面积为一平方英尺的木材。

⑤ 英制热单位（BTU）：即 British thermal unit，约相当于252卡。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

并不存在。荒野中也没有英语或德语，没有文学或交谈。数字与词语都没有了，使我们认识到它们无非文化的创制与数学符号。去参观荒野时，我们把钱留在车上，而进入了一个不同的经济体系。这里没有人工制品，劳动只留下短暂的印迹。[①] 没有契据、法律或警察——人们为荒野划出的各种边界、制定的各种法规，以及在林中巡逻的护林员之所以对荒野体验显得很煞风景，原因就在于此。荒野中既没有资本主义也没有社会主义，既没有民主也没有君主专制，既没有科学也没有宗教。荒野中无所谓诚实、公正、怜悯或义务。荒野中也没有什么人类的资源，因为资源像靶子或害虫一样，只有当人们某种兴趣被唤起时才存在。甚至我们把这些地方称为荒野也只是出于一种负面的定义，即这样的地方没有人类居住。

既如此，荒野中还有没有什么有正面价值的东西呢？有！这里有光与黑暗，生与死。这里有几乎是永恒的时间，有存在了20亿年的一种遗传语言。这里有能量与生物进化，创造出多产与勇力、适应与创制、信息与生存战略、对抗与顺应、炫耀与天资的显示。这里有肌肉与脂肪、神经与汗水、规律与形式、结构与过程、美丽与聪明、和谐与庄严、灾祸与荣耀。荒野是一个有投射与选择能力的系统，编织出了一个内容丰富的故事。荒野是我们在现象世界中能经验到的生命最原初的基础，也是生命最原初的动力。据此看来，检验一个文化是否完美，不是看它是否能将全部的自然用于自己的消费，而是看它是否能足够明智地选择社会价值，但自然保持其荒野价值，而把自然作为生发出众多历史性成就的生命之源加以欣赏。

---

① 作者在此要表达的意思，是在定为荒野区的地方，应尽量少建各种建筑及设施，到此旅游者也应尽量不留下永久性的印迹，以保留其荒野特色。

独特的荒野价值，独特的人类评价

最后还有两个因素使自然的历史更为丰富，一个产生于天然自然，另一个产生于文化，两者都很独特，但是以不同的方式显示出其独特。

自然的野性是以哲学家所谓的表意形式呈现出来的。每一片荒野都是独特的，因此我们给它一个专有名称——拉瓦山、迪斯默尔沼泽[①]。我们登爱达山，或在康加里河[②]上泛舟。即使在探索一个无名的峡谷或在一条无名的溪流旁宿营时，我们也是在体验一个具体的、与别的任何地方都不完全相同的地方。在文化中，我们只有一个弗吉尼亚，而每个弗吉尼亚人都有一个专有名称。我们的文化这样将所有个人之间都加以区分，含有一种有意识的自我肯定和自然中基本没有什么先例的传统。然而，自然首先就没有两个地方是完全相同的。在一地的下层丛林中，总有着其独特的景观特点——弗吉尼亚人与之密切相处的谢南多厄峡谷或切萨皮克湾[③]各自都有其独一无二的基因库。[④]在文化出现之前，自然已经有着无穷的多样性。这一点是“荒野”的含义中极为重要的一点。

138

自然历史的成就是一个整体的概念，但它又散衍成多种生

---

① 拉瓦山（the Rawahs）：落基山国家公园北边的一个荒野区，在科罗拉多州。迪斯默尔沼泽（the Dismal Swamp）：在弗吉尼亚州东南与北卡罗莱纳州东北部沿海平原上。

② 爱达山（Mount Ida）：落基山国家公园内的一座山、在科罗拉多州；康加里河（the Congaree River）：南卡罗莱纳州中部河流。

③ 切萨皮克湾（the Chesapeake Bay）：靠弗吉尼亚州与马里兰州的海湾。

④ 指两地各有其独特的生物种系。

命和多样的共同体。我们不想牺牲天然的多样性以换取有序，不想以牺牲精彩的自然历史来换取系统性。我们要的是带有偶然性的恒常性。野性似有使自然显得混乱，从而破坏自然历史的成就的危险，但这最后的荒野，恰恰是增强了自然历史的成就，给新的成就又加上了一种兴奋。带有偶然性的野性，同时也是幸运的[1]、有价值的。野性使每个地方都与其他地方不同，从而造成了对自然有利的差异。这差异使每一个生态系都成为历史性的[2]，而正由于没有两个生态系完全相同，每个生态系就更形卓异。野性到处造就这样的差异，从而体现出更多的价值。

如果你见过一座山或一棵红杉[3]，这并不等于你见过所有的山与红杉了。在海岸上晒日光浴的人，会觉得自己看到的银鸥[4] 都差不多，但是尼可·廷伯根[5] 却发现每个银鸥都与其他

---

① 英文中偶然的（fortuitous）与幸运的（fortunate）均源于拉丁词根 fors（机遇、幸运）。而且 fortuitous 也可作“幸运”解。

② 历史性的（historic）：19 世纪以德国为主的历史主义（historicism）思潮强调每一历史事件都与具体的民族及时代相关，具有其独特性，不能用类似于自然科学的方法进行研究，即不能用一些普遍性的概念和理论来进行抽象和概括，而必须将其还原到其特定的历史、文化背景下去加以考察。由此“历史性的”一词有了“独特”的含义。

③ 红杉（redwood）：与巨杉同属不同种的常绿乔木，跟巨杉一样，甚为高大和长寿。学名 Sequoia sempervirens，美国加州沿海与北部产。

④ 银鸥（herring gull）：学名 Larus argentatus，羽毛灰色与白色，翅尖黑色。地理分布很广，喜以鲱鱼（herring）为食。

⑤ 尼可·廷伯根（Niko Tinbergen）：即 Nicholaas Tinbergen（1907－1988），英籍荷兰动物学家与动物行为学家，跟劳伦兹（Konrad Lorenz）与弗里希（Karl von Frisch）一起复兴了动物行为学（ethology），并与此二人于 1973 年共获诺贝尔生理学与医学奖。在研究中，廷伯根对银鸥进行了长期观察，并在此基础上提出了关于动物求偶与交配的理论。

银鸥不同。

> 当我们发现自己在研究的这些鸟并不只是银鸥这个物种的一些样本，而是成了我们的熟人时，我们感到异常兴奋。不知为什么，当我们认识到这个鸥群是由一个一个我们认识的银鸥组成时，它们就变得有趣得多了。不知不觉中，我们感觉跟它们亲近起来了，觉得自己能参与到它们的生活中去了，它们的各种经历也成了我们生命的一部分。我很难对这种感受作更充分的解释，但我相信，每一个研究过动物共同体的人都会明白我们这种感受。[13]

廷伯根觉得他必须承认动物的这种个体性，但却没能把这一点纳入到他的动物行为学中。

科学给我们的是一个用统计数字和抽象的理论描述的自然，但荒野却具有历史性的独特。科学的规律是不变的，科学描述出来的趋势也是不变的，而荒野却不住地变化。我们的科学不能对此变化的因素加以预言或使之系统化。每一条河流，每一只海鸥，都是一次性的事件，其发生过程是由多种力、规律与偶然因素确定的。有时，这产生的只是旧有物质千变万化的重新结合。造成这其中很多变化的因果链太杂乱了，以至于我们无法理清。例如，正当一只郊狼准备好了要扑向一只地松鼠时，一块岩石因冰冻隆胀而松动，并滚下山坡。这分散了郊狼的注意力，也使它的猎物警觉，于是松鼠跑掉了。这一系列事件固然也有因果在内，但这是一些原本无关的一些因果线索撞到一起，显出一种野性，因此我们不可能把这些混乱的相互作用用一些规律来描述，而会屡屡为它们而感到惊异。此外，

138

荒野中还有着开放性、有着选择和决断，例如当随机的突变发生时，或当一头驼鹿面对一只狼不是跑开，面是站在那里准备战斗时。真止的荒野是在每一个点上都有其独特的个性，不能用科学对之加以确定。

如果仅有秩序，就不会有多少历史，就会只有普遍规律的不断重复，面没有多少历史性的成就；但有了野性，就产生出一个独特的故事。当科学定律对其所能解释的都作了解释后，还会留下一些野性的东西。我们珍视这种细节，它在服从规律的同时又保有其野性。在这种意义上，“理想的”东西不是一成不变和完全可以预测的。如果我们只是有更多千篇一律的东西，其价值就不如我们实际有的这样一个带有野性的自然。这样的自然有着更多的故事，因而也就更理想。多有一个自然场所绝不会是多余的，因为它绝不会跟既有的自然场所完全相同，也就是说，每一个自然场所都是不可取代的。没有任何描述一个地方的文字，可以对另一个地方作出充分的描述。先前人们似乎认为系统会淹没掉个体的完整性，现在却看到，这系统不可能系统化到使个体的独特性完全消失的程度。

物理与化学被认为是关于最基本的自然的科学，但它们都忽略了野性。只有在量子力学描述的随机性，以及在液体的紊流、涡旋的条纹、随机元素、误差幅度、或然性模式等概念中，我们能初步看到一点对野性的关注。作为研究规律与秩序的科学，物理和化学对自然加上了实验控制条件，通过排除自然中那些自然存在的偶然性与历史性事件，而成了相对精确的科学。在地质学中开始出现较多的野性，而在地形学[1] 与气象学那里，我们得到了一个大地系统，其中圣海伦斯山的每一

[1] 地形学（geomorphology）：研究地貌的构型及其演化的学科。

次喷发与大汤普森峡谷的每一次洪水都有其独特性。[①]

生物学因为更接近荒野，也就更加不精确。生物学中是有很多理论概括，但那只是在教科书中，而教科书是对野外的实际情形作了简化。物理与化学曾多次根据其理论作出预言，如海王星与氦元素都是先被预言存在，然后才被发现的。此外，相对论预言了时间膨胀，量子力学则预言了中微子的存在。但生物学却很少能作这样的预言。细胞中的各种结构，如线粒体、染色体、质粒等等，在发现之前都没有谁预期到其存在。在实际去参观贝加尔湖之前，谁也不能预言那里都有哪些动植物种群。这个地方的 2 000 个物种中有 1 500 个种是别的地方所没有的。最能说明问题的，是人们对进化论的一种悲叹：它对生物进化作的解释都是回顾性的，而且当碰到诸如鸟为什么在进化史上一个特定的时间开始占领天空，为什么只有很少几种灵长目动物进化出较大的大脑这样的问题，进化论就说不清楚了。

物理学家与化学家可以预言，如果我们知道一种物理或化学反应在地球上是如何进行的，那它在木星或天狼星上也会这样进行。但一个外星生物学家最多只能对外星生命是什么样的作一下推测，如果他想作预测，那就会显得很愚蠢了，因为在生物界，具有历史惟一性的因素比非生物界的多得多。越是在高等生物中，人们越难在各种事发生之前对之进行预测。生物学家能发现生化反应、种系发生与遗传机制的规律，但他们也

---

① 圣海伦斯山（Mount Saint Helens）：华盛顿州西北部的一座死火山，但 1980 年 5 月突然再次喷发，岩浆于几分钟之内便化掉了半座山。幸而喷发前有过一些预警的声响，故喷发时当地大多数人已撤离。大汤普森峡谷（The Big Thompson Canyon）：落基山国家公园区主要的峡谷，1976 年骤发洪水，淹死 125 人。作者以此二例说明自然的很多事件都不在科学所能预测的范围内。

140 知道荒野自然总是与他们的模型有差别。生态学家能在总体上确定食物链、矿物质循环与植物的演替，但也发现生态系中每一个地方与每一个场景都有其特殊性，使得最权威的生态学家也只好说，他们唯一能确定的一点是：没有任何东西是确定的。他们的模型只是对荒野自然的近似，因为这些模型本身就排除了野性的因素。

每个荒野旅行者都有过这样的经历：当你带着一张地形图走到图中标示的一个地方时，却惊奇地发现那里的一切与你所预期大不相同，因为地图与先前的经验都无法将一个新地方的变动性考虑进去。按照科学手册的指引走进自然，也同样会对自然局部的独特性很无知。科学手册会描述狐尾松[①]是什么样的，但不会描述在毕尔斯达小径[②]与冻原相接处那棵弯曲的狐尾松，像一个哨兵一样孤零零地立在那里；会描述栎树与山核桃树林，但不会描述林威尔峡谷[③]的谷底的那片栎树与山核桃树林；会描述狐狸与其他动物的捕食者—被捕食者关系，但不会描述在布朗湖[④]边那只出乎我意料地蹦得老高、偷走了我悬在高处的食品袋的雌狐。我们对荒野地的欣赏及从它们那里获得的体验，都不可能还原成任何既有的科学学科，这说明每片荒野地都有其独特性。荒野的价值，既在于它生发出人类各种奇特的体验，也在于它在各种荒野地上不断的生发

① 狐尾松（bristlecone pine）：学名 Pinus aristata，美国西部产，是地球上最古老的树木之一。

② 毕尔斯达小径（Bierstadt trail）：在约塞米蒂国家公园。

③ 林威尔峡谷（Linville Gorge）：阿巴拉契亚山南段一个著名的峡谷，在北卡罗莱那州。

④ 布朗湖（Brown' s Lake）：在科罗拉多州南部的可曼奇峰荒野区（the Comanche Peak Wilderness）。

出多种多样的地形特征与独特的故事。虽然我们常常求助于科学，以获得对有价值的荒野事件的洞见，但说到底，荒野中还是有一种科学所不能把握的价值。

生物学课本中没有对荒野的叙述，但每一次荒野旅行都可以是一个丰富多采的故事。一个人从荒野回来后，总有很多故事可以对别人讲述；晚饭还没做好时，突然来了一场暴雨；夜鹰① 的歌声太响亮，搅得人不能入睡；山崖上一只松鼠扑跳时没跳准，摔下山崖而死；在唐纳山口② 以东约半英里处，在一只手臂那么长的地方竟长有14株"仙女的拖鞋"③。去年夏天，我在泽科尔山④ 荒野区发现了Bryum属苔藓的一个北部物种，而已知的此物种的生长区里，最南的也在北边1 300英里之外。[14]这种出人意外的因素给人提供了一种奇遇，是荒野价值的一部分。

在我们的荒野旅行即将结束时，让我们再来看看人类这一面。当我们的价值走向荒野时，会使我们心中产生出一种全新的关爱。动物感兴趣的是自己的事，对寻找食物或防止自己被猎食极为关心，对自己的生命与自己所属的种表现得极为珍视，但对除此之外的事就不关心了。诚然，动物并非完全没有好奇心，但只有人类才能对自己生活环境之外的事物保持持久

① 夜鹰（whippoorwill）：学名Caprimulgus vociferus，北美产，羽淡棕色，鸣声独特，英文名即拟其声。

② 唐纳山口（Donner Pass）：可曼奇峰荒野区的一个山口。

③ "仙女的拖鞋"（fairy slipper）：兰科植物，学名Calypso bulbosa，花深红色。

④ 泽科尔山（Mount Zirkel）：科罗拉多州北部的一个山脉。1874年，克拉伦斯·金（Clarence King）率队至此进行著名的"北纬40度测勘"，德国岩石学家泽科尔（Ferdinand Zirkel，显微岩相学（microscopic petrography）的发明者）随行，金遂将此山脉命名为泽科尔山。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

兴趣。因此，廷伯根会去研究银鸥，林德伯格会去努力保护野生动物，而你和我会到荒野中作这么一次旅行。一种生命形式能把自己生态位之外的事物视为有价值，并对自己实用范围外的事物加以密切、全面的关注，这在自然历史上还是第一次。

人类心理与道德性的一个独特之处，便是我们对荒野事物的评价可以就这些事物本身进行，而不必根据我们的利益，而且在评价时能对我们自己在自然中的位置作出估计。动物物种虽说生活在荒野中，可它们对荒野的评价不会超出自己的地盘，而人类却能对荒野中的根、邻居与陌生者都进行评价，而不管一个具体事件是否有助于我们的生存、福祉与便利。我们 141 把资源关系放到一边去，而带着道德判断来审视自然界。而且这种评价也不仅仅停留在个体的层次上，不仅仅是对各种事物的本身进行评价，而也包括在全球层次上的评价，因为只有我们能够透过个体生命之间的生存斗争，看到进化的生态系是如何产生价值的。我们不只是对生存价值加以修改，而是超越了生存价值。人类的到来确实是全新的，因为我们能达到一种地球上前所未有的、几乎是超自然的利它主义。

人类与自然的分离，不仅仅在于我们发展了文化，并以惊人的力量重建了我们的环境。当我们为文化划出一定的边界，指定一些我们决心不去改造的荒野地区时，更能显出我们的非自然性。在这一点上，我确实认为人类的卓异超迈了其它的生物。一方面，人类对世界的评价认识到自然中内在的生成价值的创造性，把自己这种评价活动本身视作这一创造性的较晚近的结果，而不是将其视作不是由其创造性产生出来的。但另一方面，人类的卓越又确实有其特异之处。自然产生道德性是一个全新的转向，是一个独特的、历史性的转向。自然历史的故事在人这里进入了高潮，尽管这个故事远比这一高潮丰富。人

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

类是很有价值的，但其价值并不是高到使其他一切都无价值了。而且，当人类能对其他生命的价值加以考虑时，其价值也就更高了。

人类会关爱自己的亲人不足为奇，因为尽管道德的出现很惊人，可以证明同情也具有生存价值。人类把荒野视作有工具价值而对之加以关注也不足为奇，因为虽说人类心智的产生是自然历史中很晚近的发展，人们对自己在自然系统中的利益进行算计是很合理的。所有这些评价的方式，从天然自然就可以很合理地推出；但人一出现，便超越了所有这些评价方式，因为人类能站在一定的距离之外进行评价。最后的一个悖论，是当我们认识到外在于我们自身的价值时，这种认识是发生在人的内心，而人类心智乃是世上最为微妙的价值。把荒野视为有价值，这并不会使我们非人化，也不会让我们返回到兽性的水平。相反，这会进一步提升我们的精神世界。我们成了更高贵的精神存在，将荒野作为人类的一个对立面容纳进来，而且这是在保持荒野自身完整性的前提下，而非以人本主义的方式将它容纳进来。这样，自然就超越了她自己，而产生出最独特的一个新现象。我们把荒野作为产生生命之源加以颂赞，也颂赞我们在万千自然事物中发现的工具价值与内在价值。我们不可能自己产生自己，而必须珍视产生我们的自然系统。但是，作为生命之源的自然系统不能对自己所产生的事物进行反思性的评价，只有我们才能作这种评价。有了人，地球这进化的生态系统便有了自我意识。

面对荒野，我认识到自己还有更多评价的工作要做，这令人惊奇地使我具有更多的人性，同时也很高兴自己令人惊奇地具有一种野性。如果我们人类能学会对荒野进行正确的评价，那将是自然更为复杂的一个历史性成就。

142 **注　释**

对本文的评论性文章见 Anthony Weston, "Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics", Environmental Ethics 7 (1985): 321～339。

1. John C. Hendee, George H. Stankey, and Robert C. Lucas, Wilderness Management (Washington: USDA Forest Service Miscellaneous Publication No. 1365, 1978), pp. 140～41.

2. Paul D MacLean, "The Triune Brain, Emotion, and Scientific Bias," in Francis O. Schmitt, ed., The Neurosciences Second Study Program (New York: Rockefeller University Press, 1970), pp. 336～49.

3. Lubert Stryer, Biochemistry (San Francisco: W. H. Freeman & Co., 1975), pp. 351～52.

4. Ibid., pp. 373～74.

5. J. Alumets, R. Hakanson, F. Sundler, and J. Thorell, "Neuronal Localization of Immunoreactive Enkephalin and β－endorphin in the Earthworm," Nature 279 (28 June 1979): 805～806; K. A. Miczek, M. L. Thompson and L. Schuster, "Opioid－Like Analgesia in Defeated Mice," Science 215 (1982): 1520～22.

6. Olov Lindberg, ed., Brown Adipose Tissue (New York: American Elsevier Publishing Co., 1970); Julie Ann Miller, "Getting Warm," Science News 111, no. 3 (15 January 1977): 42～43.

7. 见引于 G. E. Hutchinson, "Homage to Santa Rosalia, or Why Are There So Many Kinds of Animals?" American Naturalist 93 (1959): 145～59, 引文见 p. 146。

8. Philip N. Lehner, Coyote Communication, " 见 Marc Bekoff, ed., Coyotes: Biology, Behavior, and Management (New York: Academic Press, 1978), pp. 127～62, 引文见 p. 158。

9. R. B. Frankel, R. P. Blakemore, and R. S. Wolfe, "Magnetite in

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

Freshwater Magnetotactic Bacteria," Science 203 (1979): 1355 ~ 56; T. H. Maugh II, "Magnetic Navigation an Attractive Possibility," Science 215 (1982): 1492 ~ 93.

10. Lyn Forster, "Vision and Prey – Catching Strategies in Jumping Spiders," American Scientist 70 (1982): 165 ~ 75.

11. T. H. Huxley, Evolution and Ethics (New York: D. Appleton & Co., 1894), p.83.

12. Wilderness Act of 1964, sec. 2c. (U.S. Public Law 88 ~ 577) .

13. Niko Tinbergen, The Herring Gull' s World (New York: Basic Books, 1960) pp.84 ~ 85.

14. Holmes Rolston, III, "Bryum knowltonii New to the United States," Bryologist 85 (1982): 420.

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

第三篇

实践中的环境哲学

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

当哲学走向荒野之时，也许它会完全失去其日常的功用。143 环境伦理学能对我们的社会政策与经济有什么启示吗？这门学科的理论是否能应用到实践中，对我们的决策产生影响？下面的文章中，有两篇将分别讨论环境伦理学在商业界与政府行为上可以如何运作，第三篇则对保护濒危物种的理由进行探究。这里，我们并非要为企业管理层、专业资源署职员或立法者所面对的决策问题提供细节性的解答，而是要找出一些连贯的、有足够实用性的指导原则，为决策提供一个方向。我们将试图通过一些可以称之为中观准则的原则，为政策的制定提供一种帮助。

人类的利益与人类对自然事物本身的完整性的关注是互补的，我们在这里提出的用于指导商业决策的若干准则，就是要在实践的层次上将二者结合起来，将工具价值与内在价值、道德与精明、现在与未来、财政的与法律的考虑、个体与物种结合起来。这样，我们是努力在商业涉及自然的问题上从多个方面来探讨商业中的公正问题。政府的政策制定也同样复杂，而

第二篇文章便将回到价值的问题上，首先分析价值的不同层次(经济层次、社会层次、个体层次、有机体层次，等等)，然后以另一种方式再对人类与自然景观及动植物种的遭遇中会产生的各种价值作一个表述。第三篇文章将对人类与生态系中濒危物种的关系及人类对濒危物种的责任进行探讨。这些讨论针对的都是如何制定有关剩下的荒野地的政策这个问题。我们在这里也提供了一些实践性的准则，可以作为环境政策制定者的指导。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

第八章 公正的环境商业*

导 言

自从有了商业，就有某些盈利手段被认为是道德上不能接受的。但仅在最近20年中，商业才被迫应付环境问题上的一些限制。请考虑一下下面这些案例，注意一些乍看起来似乎是人们习以为常的、与道德无关的环境问题，同时也是公正的商业做法，如何却涉及到何为公正的商业这样深层的伦理困惑。也请注意，此处我们需考虑清楚的公正问题并非一个抽象和不切实际的问题，而是一个关系到商业界日常事务的问题。

1. 案例分析

案例1：联合化工公司（Allied Chemical Corporation）受到指控，说它在弗吉尼亚州东部的一家工厂有意违反环境保护

---

* 本文原发表于 Tom Regan, ed., Just Business: New Introductory Essays in Business Ethics (New York: Random House, 1984), pp.324－359，经许可收入本书。

法，向当地水域释放开蓬①。该公司否认这一指控，但申明不作抗辩，结果被处以1 320万美元的罚款。这是迄今涉及环境问题的案例中判决的最大一笔罚款。法官默希治（Robert R. Merhige, Jr.）写道："被告说这一切均非出于有意，而是无意造成的。我不同意这种说法。我认为被告做这一切，是由于它认为这些做法有商业上的必要性，挣钱被放在了首位……联合化工公司对于自己在污染水域这一点是知道得很清楚的。"[1]

案例2：美国最大的富翁路德维希（Daniel K. Ludwig）正用推土机推平亚马逊河盆地5 800多平方公里热带雨林的一大部分，用于重新造林和农业开发，主要想生产稻米、纸浆和新闻纸②。他的这项"雅利"工程受到许多人的欢迎，被认为是给整个亚马逊河盆地的发展提供了一个样板。然而，这一热带雨林是地球上最丰富的生物系统。我们无法知道路德维希先生及其他开发商在毁灭着多少动植物物种，因为人们对那里的动植物区系还很缺乏研究。当代最重要的一个自然主义者伊尔蒂斯（Hugh H. Iltis）在一次全国生物教师联合会的主题发言中对路德维希进行了严厉谴责，说对亚马逊河盆地的开发从生物学角度看是本世纪最危险、最具毁灭性的事件之一，而路德维希在此"滔天之罪"中扮演了重要的角色。[2]

145

案例3：由印第安纳州的标准石油公司（Standard Oil）与西屋（Westinghouse）电气公司所拥有的塞浦路斯采矿公司（Cyprus Mines Corporation）提出一项计划，要在距科罗拉多州伽农城（Canon City）西北35英里处兴建汉森（Hansen）工程，

① 开蓬（Kepone）：即十氯铜，是一种可用于杀虫与杀菌的药。"开蓬"为此药最早生产出来时的商标名。

② 新闻纸（newsprint）：用纸浆生产的廉价纸张，主要用于印报纸。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

开发当地的铀矿。但许可证发放机构决定不下应该要求该公司将矿碴放在地面还是埋到地下，以及对挖沟① 深度及矿碴与地下水隔离程度作何要求（这也会影响到矿碴处理的成本）。矿石中的铀被取出后，还会留下一些由铀蜕变成的放射性核素，这是寿命很长的镭，会不断地散发寿命短但容易散发的氡气，而氡又会衰变成其他的污染物。这些污染物会通过灰尘、风、沥滤②、溢流③、灌溉、野生动物的活动等途径进入空气、水、食物之中。一些研究表明，采矿后在土壤表层上重新种植植物能使污染过程减慢；另一些研究则表明，由植物吸入氡原子会使氡进入空气的速度比从采矿后留下的乱石进入空气的速度更快。放射物与健康风险问题引起了人们的争论，汉森工程因此而搁浅。[3]

以上三个案例提出的各种问题将会随着我们讨论的深入而逐渐展示出来，但在这一开头我们就已看到，近来环境问题已使我们从无视生态规律的昏睡中惊醒。环境保护局及相关的管理部门已成为联邦政府中权力很大的部门，州政府与地方政府也制定了许多环境法规，使环境管理成了商业生活中的一种日常事务。但商界领袖不应仅关注如何遵守法律，而应敏感地认识到作为或应该作为这些法律之基础的对与错。关于是要立一些新的法律还是减少在环境问题上的控制的争论，会集中到何为公正的问题上。但面对这样的案例我们应如何判断对与错呢？这正是本文所要讨论的核心问题。

---

① 挖沟（trenching）：把矿渣与周围环境隔离开来的方法一般是挖一深沟，并敷以很厚的混凝土。

② 沥滤（leaching）：以一种液体渗入一种物质，将此物质中可溶于此液体的成分带走的过程。这里指雨水等的冲刷将污染物携入土壤中。

③ 溢流（runoff）：指污染物由地表水流携至别的地方。

2. 两种环境伦理学

环境伦理可以有两种。比较容易理解的一种是人类中心论的，即根据人类的利益来判断对与错。这种伦理（姑且称之为人本主义伦理）只在派生的意义上是一种环境伦理，即它主要考虑一件事对人是有益还是有害，而对环境的关心完全附属于这种对人的关心。另一种伦理是自然主义伦理，是直接而向自然的。倡导这种伦理的人较少，但他们都很热烈地倡导这种伦理。这种伦理认为有的自然客体（如美洲鹤）是离开人的利益，其自身就值得我们在道德上加以关注的；或认为某些生态系统（譬如斯摩基山）具有内在的价值，如能给人以美感的事物，而这种内在价值使我们有义务尊重这些自然景观。这两种伦理都有一些新的应用，值得我们仔细加以思考；但自然主义伦理更为激进。几乎没有谁会否认人对别的人有义务，但不少人很难理解非人类自然怎么可能是义务的对象。然而，当前伦理学中一种新颖的思潮，就是要对非人类中心的、自然主义的环境伦理之可能性进行严肃的思考。是否正如人们意识到奴隶制或使用童工的罪恶的时代那样，我们现在也正在经历一场道德的觉醒呢？社会习俗使商业界人士必须考虑人类中心的伦理，但不必考虑自然主义伦理。但商业界人士最终也必将会面对自然主义伦理的原则及其所意味着的后果。未雨绸缪，商业界人士最好是现在就对此问题作一些严肃的思考，因为不仅一些最活跃的对商业进行批评的人有着自然主义伦理的深层关怀，而且出于人本主义动机而对商业进行批评的人可能有时也对自然主义者的建议表示赞同，认为这些建议有一定的道理。

在本文中，我们首先将以第3—12节对人本主义环境伦理的一些主要原则或操作规则简要的描述，接着以第13—22节

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

简要地介绍一下自然主义环境伦理的一些主要规则。在第三亦即最后一部分的第23—32节中，我们将指出商业与环境之间的相互作用在伦理学上为何是一个特别复杂的问题。由于我们工业社会中商业的性质，也由于在环境问题上各方面的相互影响，会产生一些复杂性，要求我们在比伦理学家通常面临的更陌生、要求更高的背景中作出伦理判断。我们最后的一组准则，给必须在复杂的环境事务中运作的商业界人士提供了一些建议。要在头脑中对“事实”与“价值”形成一幅清楚的图画，我们得随时都对多方面的因素——人本主义与自然主义所关注的问题、个人与集体的责任、对子孙后代的义务、有些风险得由人们共同承担等——加以考虑。如果站得太近，我们能看到一些具体的细节，但看不到这幅图画的总体设计；而如果站得太远，我们将只看到它的外形，而把握不了其内质。我们面临的挑战是如何获得一个清晰的视界。

在此还需要对我们陈述的风格再作一点说明。我们总体的论证不是像一根链条一样一环扣一环，因为在伦理学中很难展开正式的论证。相反，能展开的往往是一系列准则或训谕，再加上足够的解释和示例，使读者能明白这些准则要求自己怎么做。这样做能引起读者批评的反思。如果读者通过反思，觉得这些“诫命”有道理的话，他们会倾向于加人支持这种伦理的行列，就像众多的桌腿撑起一张很大的桌子一样。这些准则是有的伦理学家所谓的中层规则，即既非很总括也非很具体的一些规则。为了便于记忆，我们将给每条准则都定一个名称。

商业与人本主义环境伦理

环境伦理学要我们面对这样一个难题：如何才能协调好有

147 时会有冲突的私人利益与公共利益。犹太—基督教思想传统对牟利行为及谋取利益时应如何将利己与利他结合起来有一种矛盾心理，而这种矛盾心理在最近有关商业界对社会的责任的讨论中又再次表现出来。伦理学家很少能达成共识，但如果说他们在什么问题上近乎达成共识的话，那就是他们都认为利己主义伦理（即一个人应该总是做符合其明智地决定的自我利益（enlightened self-interest）的事）既难自圆其说又不道德。具备道德心的经理们也很少能达成共识，但如果说他们在什么问题上接近于达成共识的话，那就是他们都认为牟利不能是商业的惟一目的，尽管他们可能会认为利润也很重要，也可能对自己的社会责任应到什么程度看法很不一致。狭隘地看，似乎伦理学家所最反对的那种利己主义伦理是一切商业的基础；但如果视野放宽一点，有很多商业活动都是可以于公于私同时都有好处的。如果一个大公司的管理人员与工作人员不能相信这个公司在为公共利益做某种贡献的话，那么不管利润多高，这个公司也是难以继续运做下去的。否则，如果从反面看他们一定是认为自己无法脱身，从而会充满焦虑；而如果从正面看，这意味着他们会试图选择一条路，使他们或多或少地在谋求自我利益时又能为公众利益服务。应该说，这点共识还是很初步的，但这已足以对商业与环境哲学之间的矛盾作出一点协调，使我们可以将其应用于环境伦理学。

“工商界对环境问题和其他社会问题的关注至少不应低于其对生产、销售和财政的关注。说到底，任何工商活动要想是正当的，惟有靠其对完整意义上的生活质量有所贡献。”[4]这条要求是由世界最大的银行的前任董事长伦德博格（Louis B. Lundborg）提出来的，连同其中的着重号也是他加的。将环境伦理纳入公司的政策意味着什么呢？如果从人本主义的环境伦

理出发，以下十条准则将是首先应该考虑的。

3．利益相关者准则：进行商业交易时，对未参与交易的人所需付出的代价也加以考虑

社会代价不会在公司或顾客的账本上体现出来，但迟早得有人付这个代价。向空气、水、土壤排放污染物像是使用一个免费的下水道。一个商家总会排放些污染，其数量取决于现有的法规允许它排放多少。按照环境保护局规定的标准，目前在市场上流行的5万多种化学物质中，有多于半数的若非加以妥善的处理，便会成为有害物质。这些物质可能只有10%得到安全的处置。即便是将前一数字缩小两三倍，再将后一数字扩大两三倍，其威胁依然是严重的。由于这些有害物质，有人的健康会受到损害，有些景观会被破坏，有人的财产会受损失，有人得为之付出清扫费和医疗费。酸雨会随风飘落到国内或国外。亚拉巴马州州长华莱士（George Wallace）曾说过这样一句话：当污染随风传入亚拉巴马州议会大厦的走廊时，气味并不坏，倒是“甜丝丝的”，因为那是“钱散发出来的气味”。[5]其实，他可以更精确地说，那是从不幸的受害者（他们必须为自己受到的伤害付出代价）的口袋转入商业经营者（他们因能免费排污而获得更大的利润）的口袋中的钱发出的气味。 148

在这个问题上，一个好的公司应该遵从卡明斯发动机公司（Cummins Engine Company）的董事长夏希特（Henry B. Schacht）的主张，不单考虑股东，而也考虑利益相关者①。[6]但由于收益很集中而代价分布的面很广，人们很容易忘记这一点。代价虽大，但由于它太过分散，相对于很集中的利润来说就很单薄。

① 利益相关者：译自stakeholder，与股东（stockholder）音、形相近。

有很多人会受到伤害，但受的伤害可能都不太重，也难以弄清自己受伤害的原因。这些受伤害的个人分布得太散，无法很好地组织起来反对伤害他们的公司。利益相关者准则是告诫人们对这一切都应加以考虑。

开蓬污染罚款一案（参见案例 1）说明，由于商家在监控污染的工作上进展迟缓，造成了很坏的影响，因而社会正在建立法律的处罚。1980 年的超级基金立法提供大量的资金用于清理 100 多个无责任者的污染场，这些污染场是早年一些不负责任的商家有意或无意地遗留下来的。很多化工公司与石油公司都支持这一立法，但这种支持显得有些勉强——这些商家也许希望这样能稍微解决点问题。他们这样做能以较少的代价逃脱处罚，否则如果等到 5 万个污染场给环境带来的破坏的程度完全明朗后才走这条路，他们所需付的代价就会昂贵得多。用经济学家常用的一个词可以这样说：一个商家完全靠自己只能部分地使这些“外部成本”内部化[①]，但每一个商家都可以把与其他商家协调一致地来处理污染问题作为自己的一项政策。可以说每位读者都在承受着一些污染造成的损害，因此应该不会有谁会不愿对此问题涉及的道德责任加以评价。

4. 乡村准则：不要以为对公司有利的对国家也一定有利

“对通用汽车公司有利的，对国家就有利。”这是通用汽

① 外部成本（externalities）：商家如果将污染排放出去，自己不用付治理的成本，但外部的社会得为此付出代价，这是“外部成本”。如政府通过收取付排污许可费或要求商家对污染物进行某种处理等措施使商家得为污染付出代价，则是使一个商家的“外部成本”内部化。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

车公司著名的总经理威尔逊（Charles E. Wilson）的名言。[7]这说对了一半，甚至可以说是大半，但其不对之处在环境事务上体现得很明显。在此，我们要给"国家"一词以一本源的含义，使它既包括城市的人，也包括乡村的人①。美国的汽车制造商顽固地抗拒采用更高的污染控制标准和制造节省燃料的汽车，在此问题上一直都在拖后腿。尽管清新的空气对城市、乡村及城乡所有的居民都有好处，尽管制造小型汽车会减少对石油储备的压力，他们还是要这样做。他们这样做的原因，是遵从这些标准需要做更多的工作，会让汽车制造业损失掉一些利润。每个开发商、每个房地产经纪人、每个矿产品与纤维制品的买主、每个能源的用户及每个需要处理废物的厂家都知道，经商有不同的方法，有些对乡村较为有利，有些则对乡村较为有害。在这里，我们应该是爱国家胜于爱公司。每个商家，正像每个人一样，住、食、呼吸都是在一公共储库中进行，也依赖于此储库。从这个意义上说，没有任何企业是私人企业。哈丁用了"公有地的悲剧"这个词语，来描述个人及其公司在根据自己的眼前利益行事时，会共同地逐渐造成对公共领域即"公有地"的破坏，包括邻里和乡村，及其空气、水、土壤、森林及各种资源。[8] 149

5．阳光准则：不能对那些会受到公司行为重大影响的人保守公司的秘密

这一准则使外部能对公司进行健康的环境监督。公司在一定限度内有权保守商业秘密，有权将某些事务归入保密级别。但有一种可悲的倾向是，一些公司以这种权利为掩护，将某些

① 英文中的"国家"（country）原义与 countryside（乡村）相同。

可能对公司不利的信息掩藏起来。由于公司一般都不情愿计算自己的污染使环境付出多大代价，加上区分公司利益与国家利益又很麻烦，所以将相关的事实或没有某方面事实的证据公之于众，以便于人们进行争论是非常重要的。特别是要让可能会受害的人有机会保护自己的利益，这一点尤为重要。是有了1976年的《信息自由法》（Freedom of Information Act），美国有8 000磅钚与可用于制造核弹的铀(这足以用来制造数百件核武器)不知去向的事实才被揭露出来。一家产生污染的公司的法人代表曾宣称:他的公司向萨凡纳河① 倾入多少硫酸属于商业秘密;还有一些商家则宣称公众无权要求知道从他们工厂的烟囱里出来的烟尘中含有什么成分。国家科学基金会的"确定危害环境的有机化合物专门小组"于1975年向企业界发出过一份调查,结果只有28%的企业作了可用于编集数据的回答。这在很大程度上是由于化学工业界保密的传统。[9]法庭用传票索取的文件常常表明,企业向公众说的并非全部的真实情况。

在这个问题上，应该爱你的"敌人"②，因为除非你根本就不管自己是否会损害无辜者，否则从长远来看这些"敌人"实际上是你的朋友。公司的政策应该是以合作的态度，自愿提供有关文档，即使这样做会减少公司的利润。这样的政策会迫使你更加小心，但对无辜者有潜在伤害的威胁是压倒经营者利润减少的考虑的。如果公司的政策是在发生环境争端时恶意地、心照不宣和幼稚地说假话的话，阳光准则要求雇员个人抵制甚至违反这种政策。这可能需要雇员敢于站出来对人们提出

① 萨凡纳河(Savannah River):在美国东南部。

② 基督教有"要爱你的敌人"的训诫。此处的"敌人"指批评商家不负责任地排污的人或组织。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

警示。有时秘密实际是关于“秘密”的秘密。例如，核电厂出事故时很难知道释放出的污染物危害有多大，也难判断这些污染物会对环境构成什么威胁，但核电厂的管理人员可能不会说出这一点。一个人的无知和错误暴露出来时，会很难维持自己的信用；而如果一个人的谎言或对舆论的误导被揭发出来的话，他就更难恢复人们对他的信任了。

6. 遗产准则：不要推卸对历史遗留问题的责任

许多错误是在人们对某些危害还缺乏认识时造成的。一个人加入一个企业，在获得这个企业提供的机会的同时，也继承 150 了它的各种问题。他继承这些问题的程度与他在企业中的影响成正比，且随时间的推移而不断增加。同样，当一家企业进入市场时，在享有市场提供的机遇的同时，也继承了市场所有的问题，继承的程度与此企业的市场占有率成正比。个人和企业都会发现自己面对着一些不是由自己造成的问题。是其他的人或企业造成了目前的状况。我们都倾向于给自己找借口，认为我们不需要为不是自己造成的遗留问题负任何责任。目前无主的垃圾可能是在一个雇员还未出生时，或一家企业还未建立时，由别人无所顾忌的倾倒造成的。但现在的经营者，或一家企业独自进行或众多企业协同努力，是能够采取一些措施来使情况有所转变的。那些支持超级基金立法的企业就证明了这一点。创造性地做些力所能及的工作是我们的责任。当环境已恶化到向我们敲响道德警钟之时，问题往往已发展到很严重的程度了。如果“我们”仅指当前的雇员与企业的话，环境恶化不是由于“我们的”错，但它仍然是“我们的”问题。一个人自愿加入一家公司，就等于自愿要为该公司以往的决策造成的后果负责。

7．不打折扣准则：不在环境上打未来的折扣

古典经济学所说的给未来打折扣[①] 的方法在有限的一些地方用得很成功，但现在我们对这种做法得加上一种道德的制约。这种折扣最初提出时，是作为利率的一个函数，但后来有人从哲学上为它进行了论证，因为未来的需求具有不确定性，资源储量也会随着技术的发展而变化。我们为自己目前的消费作的辩解是：从一代人到一代人，需求是会变化的，未来的人得自己关照自己；再说，我们也并非把自然资源全都用完了，有一部分资源是被转化成了资本，由后人来继承。

这样的辩解有一定道理，但当我们开始干预自然中一直都很确定的东西时，这种辩解就难以成立了。我们或许没有责任为子孙后代提供石油或木材，因为他们对这些东西可能不像我们这么需要。但水、空气、土壤、基因乃至自然景观都不属于这类资源，因为它们具有更为恒久的价值，而一旦破坏就难以恢复。这些东西决定着其他一切，而且它们不能由其他东西来替代。停付一个人的工资与停止让他呼吸空气效果是很不一样的，食用当年的收成与食用下一年的种子也很不相同。我们没有义务让子孙很富有，但像使用营地的野营者一样，我们有义务留给子孙一个不比我们接受时糟糕的世界[②]。

---

① 给未来打折扣（discounting the future）：古典经济学中此概念的思路为：设从现在（时间0）到未来某个时间（t）存款的利率为r，现有的价值为X的财富如果存到银行中，其在t时的价值将为X（1＋r）。由于r是由人们取舍于现在消费与未来消费之间的行为决定的，它反映了现在消费与未来消费现在对人们的相对功用。在t时间消费X的财富仅相当于现在消费X/（1＋r）财富所获得的功用。

② 美国供人们野营用的地方都要求人们离开之前将自己的垃圾打扫干净，有时要求将垃圾都带离营地。

这里的问题容易蒙蔽人，因为我们把污染了的天空与土壤推给下一代是一个逐渐的过程。当我们贮存废物的55加仑桶生了锈，上面的标签也丢失了时，[①] 会出现什么情况呢？地下水如果渗入了有毒物质，那几乎是无法清除的。如果埃及的法老当初把一些钚废料贮存到金字塔中，则到现在其杀伤力的强度还会相当于贮存时的90%。铀矿矿碴中的放射性污染物使基因产生变异的能力会持续好几代人。我们的账本上也许能全是黑字，国民生产总值也许能持续上升，但这里面有多少是因为我们把账记到子孙后代的名下了呢？一个人不应该欠下一屁股债让别人来代偿，特别是在看不到别人有什么办法能偿清这些债的情况下更是如此。 151

但我们在这里关注的不仅仅是安全和有一个不错的环境的问题，面还有享受大自然的舒适的自由。如果经理的子孙更喜欢的是刺嘴莺、雄鹰、公园、乡村的四季循环，而不是经理留给他们的开始变得陈旧的购物中心和水力发电厂呢？他们可能会抱怨经理没给他们留下资产，但更大的可能是会抱怨他剥夺了他们对荒野自然的选择，抱怨商业和技术并不能真正提供荒野的替代品。你不能夺走明天的自然基础。

8. 非消费准则：使非消费性利益最大化

消费(consumption)是商业乃至生活的全部内容，因为我们都靠消费而生活。但 consumption 的另一含义是一种消耗机体

---

① “55加仑桶”是美国储存废物的标准规格的桶，上面标有桶中装的是什么。标签是纸的或用油漆写的，随着桶受潮、生锈，里面装的废物容易漏出，标签也容易失去。而这些桶常被搬来搬去，一段时间后往往就弄不清里面装的是什么了。

的病，是一种低效利用[1]。也许随着更广泛的资源、新的回收利用方法及节能技术的发现，能容许我们的消费水平逐渐地提高。对父辈来说是奢侈品的东西，到了子辈那里可能就成了必需品。然而，在任何一个需要作决策的时点上，我们最好还是作消费最省的选择。有些东西是可能反复而非一次性使用的，如抹布与纸巾就不一样。喜欢狩猎的人会把公羊打死作为纪念品带回家来，而喜欢野生动物摄影的人在摄下公羊的镜头后，还可以把它留下供别人观赏。所以，在经济效益相等的情况下，一个光学仪器制造商可以选择制造摄远镜头而非带十字丝的瞄准器[2]。往往一种活动消耗性越低（如在阿巴拉契亚山的小径上步行一天），其质量也越高。对自然环境的享受往往是非消费性的，而商品的使用则往往是消费性的。一个房地产经纪人如下决心要尽量多保留公共性与可永续利用的设施，就不会试图将阿巴拉契亚山脉中适合于做州立公园或对阿巴拉契亚小径很重要的地面转变成加上各种标志的、只能由少数人使用的小屋区。

有的闹钟只能用两年，另一些闹钟则可以用20年。在我们这种很奢侈、很多东西很便宜、可以随用随扔的经济体系中，商家几乎从不敦促顾客注意使用商品时的效率。市场充满了人为的商品废弃[3]。商家花很多时间来引诱容易上当的顾客尽可能地消费，却很少花时间来考虑如何开发制造商品的新方

---

① 英文词 consumption 除有"消费"的含义外，还可表示"肺结核"、"浪费"等。

② 摄远镜头（telephoto lens）：远距离相机（适用于野生动物摄影，因为野生动物往往不易接近）上用的镜头；带十字丝的瞄准器（crosshair scope）：较先进的枪支上用的一种瞄准器，内有一十字丝，瞄准时将十字丝交叉处对准目标便可射击，精度很高。

③ 人为的商品废弃：译自 planned obsolescence，指商家为增加销量有意制造不耐用商品，使之很快坏掉或过时的现象。

法，使生产出来的东西更耐用，而且获得的利润可能不低于用现有方法所能获得的。用一个计算机术语来说，我们的经济往往也是一种无效经济[①]，废物进，废物出，因为很多商品不是在用过之后才成为垃圾，而是在购买时就已是垃圾了。还有一些外表精致却没什么实际用途的东西，是根本就不应该造出来的。一百个买了电动切肉刀的人中，真正从中受益的恐怕还不到一个。规劝人们完全消除消费性商品会显得荒唐，但拼命增加消费性商品的数量也同样荒唐，而且很不道德。

9. 重复消费准则：使回收利用最大化

152

有时制造一件产品要让它耐久，但有时制造一件产品又不能让它过于耐久。要考虑一件产品成为垃圾后能否再加工成别的产品。在其他方面都差不多的几种材料中，选择时应考虑哪一种能更经济地加以回收利用。通用汽车公司曾专门组织攻关力量，以探寻通过替换一些组件的材料使汽车更容易回收利用。从生态的角度考虑，有些材料是可以生物降解的，另一些则不能生物降解。我们需要吃汉堡包，但有必要用那么华丽的复合塑料盒来包装它吗？须知，将包装的汉堡包从柜台拿到餐桌只需25秒钟，然后这包装盒就会被扔进垃圾堆，在那里呆上数十年。汉堡包被人消化也就消费掉了，其中的营养进入了物质再循环；而那包装盒既没被人消化，也不能被细菌消化，其寿命能比吃汉堡包的人更为长久。我们甚至可以问，汉堡包真的需要包装吗，如果这包装是意味着需要路德维希先生把亚马逊热带雨林作为牺牲的话（参见案例2）？在阿巴拉契亚小径上一罐汽水很快就被喝完了，

---

① 无效经济：译自 gigo economy，其中 gigo 为 garbage in，garbage out（即“废物进，废物出”）的缩写。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

但扔在那里的易拉罐拉环将滞留近一个世纪。这拉环本可设计成拉开后还附在罐上[①],随空的易拉罐一起通过回收站或有偿回收得到循环[②]。一把木柄切肉刀比五六把电动切肉刀的使用寿命还长,使用木柄切肉刀要多花点力气,可以算是一种锻炼,而又不需要付很高的价钱。当刀板变得太薄而不能再用时,木柄能很快腐朽,而刀板的钢还可以重新熔化来制造其他产品;而电动切肉刀上的塑料部件则会无用地躺在垃圾堆上。

经济学家需要留意生态学家所说的系统的"通流",即能量与物质的运动使得有价值的组分不在任何地方阻塞,而是在系统的物质能量流中不断得到重新利用。从一个角度看,这是一个是否合算和效率有多高的问题;但从另一个角度看,这也是一个应加以道德关注的问题。我们在使用一种资源时如何能使它不是一次性地全部耗费掉?我们如何能使有价值的东西得到再循环?在过去,自然的丰富和无形的手能相当不错地处理好这些问题,但现在已再也做不到了,因此商家就有了一种新的义务。

10. 优先性准则：不可替代的资源越重要，就越应该把它用到重要的地方

任何进入经济过程的资源都不应该是廉价到不用计量，但

---

① 易拉罐拉环原先的设计是拉开后便离开罐体,这样制造的成本较低,但人们容易在喝汽水时将拉环扔掉,而不是让其与罐体一起被回收利用。现在美国国内已要求生产汽水的厂家将易拉罐拉环设计成拉开后还附在罐上,但这需要使用新的设备来生产易拉罐。美国很多汽水公司现已将旧有的设备转移到了一些发展中国家,例如现在在中国见到的易拉罐一般还是用旧式设备生产的。

② 美国易拉罐回收主要有两种方式,一是在一些比较便利的地方设回收箱或桶,人们可以把空的易拉罐放入其中,此为无偿回收。一是人们可以把空的易拉罐送到卖汽水饮料的商店,由商店付给一定的钱加以回收,此为有偿回收。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

有些很贵重的资源不能完全由市场的供需状况来计量其价值。不可再生和难以回收利用的资源中，也有些是比其他的更为重要。一个商家越多利用这类资源，就越不应该用它们来制造短暂使用后便废弃的、可有可无的商品，而越应该将它们转化成经济系统中的资产，使之得到长期利用。钼是相当短缺的一种物质，因为钼矿很罕见。据说，科罗拉多州高山地区的冠孤山（Crested Butte）附近的一个叫做“快乐镇”（Oh Be Joyful）的地方蕴藏有丰富的钼矿，但该地区也很适于用作很好的荒野旅游区、集水区和开发成滑雪场。现在，已有商家计划在附近建一座规模很大的埃蒙斯矿山。该地区如果是作为荒野区保留下来，其利用是非消耗性的；如果开发成滑雪场，其受到的利用为轻度消耗性的，而客流量能够很大。而如果照阿玛克斯[①] 153 所主张的对它进行勘探，而后加以开采，则该地区肯定会受到破坏，对快乐镇也会产生巨大的社会后果。

炼出来的钼是做什么用的呢？它可以用于太阳射线收集器，这有助于我们减少在能源上对别的国家的依赖。它也用于洲际弹道导弹之中，但难道我们的导弹还不够多吗？它也用于步枪之中，让爱好打猎的人能射杀猎物；还可以用于电动切肉刀中，但这种电动刀都已泛滥成灾了！这个地区作为荒野是很短缺的，但钼也是我们需要的；只是这个地区被牺牲掉可能是为了真正的进步，也可能是为了虚假的进步。开发太阳能是会破坏荒野，但它比滑雪重要，尽管滑雪不会破坏荒野。如果我们不得已要破坏这里的荒野，那么这极重要的钼矿不应该是派作什么用途都可以。不幸的是，正如社会主义者正确地指出的，在我们现行的资本主义经济体制中，没有谁来对这样的资

① 阿玛克斯（AMAX）：美国一家主要的采矿公司。

源进行配给。在能对重要资源进行配给（例如通过选择性征税）的那一天到来之前，就需要商界凭一种良知来决定各种关键资源使用的优先性了。应该承认这是一件很困难的事，很多商家都会耸耸肩，说他们无法控制市场对他们的产品的需求，也无法控制人们会将这些产品用于什么用途。但这等于是默认了一个不公平而且愚蠢的市场体制。

11. "毒物威胁为王"准则：一点点永久性的毒物比成吨的暂时性污染物更厉害

商业圆桌会议（the Business Roundtable）的院外活动集团①抱怨说，联邦当局过于袒护健康保护。[10]健康风险有多大可以接受的问题当然可以讨论，但我们在道德上当然是希望健康受到点偏袒，而不会希望政府对生产更多的产品加以偏袒。有鉴于很多商家在泄污上的顽固不化，我们还真希望能多有一点这样的偏袒。这些商家是想一直污染到造成的损害已很明显、要扭转已不可能或造价太昂贵的时候。他们始则对健康风险之说颇为不屑，直到公众遭受了大量的污染时才被迫收回自己的话。特别是有鉴于时间滞后的问题，风险评估的误差应该是偏袒需要呼吸空气的公众，而不是庇护排污的商家。即使污染的量不大，也会对数以百万计的未参与商业交易的公众造成长期性的毒害，而这都是在他们不情愿的情况下被暗中加于他们的。杀虫剂中差不多有三分之二是用喷雾器喷洒的，主要是喷于纤维作物而不是食物中。它增加了下风地带居民致病的风险。这些居民并没受益于杀虫剂的喷洒，却得在不知不觉中承

① 院外活动集团（lobby）：指美国代表工商界等组织、企图说服议员支持某项行动的游说集团，因常活动于国会的走廊或休息室（lobby）而得名。

担其风险。当顾客采取短期行为，心甘情愿地追求某些商品，而经营者也采取短期行为以牟利时，就会发生这种情况。我们可能对一个商家说：如果不靠排放达到有毒水平的污染你就不能生存下去的话，那你就应该关门大吉。社会负担不起你这样的商家。缩短别人的生命或让别人成为残疾无异于谋害生命。你不能杀人[①]。

詹姆斯河[②] 中的开蓬会逐渐被冲走，但我们不知道其毒性有多强。如果其中的致癌物最终被吸入体内，会有长达25年的潜伏期（参见案例1）。在这里，有毒物质滞留的时间越长，它所抵消的眼前利益就越多。放射性碘进入人的甲状腺后能置人于死地，而且死后这放射性碘还会继续危害他人。钚致死的毒性能维持的时间，相当于自有文明以来时间的50倍，或自人类存在以来时间的5倍。麦考伯（Micawber）曾说：“这样说吧，未来总会有某种东西来清除它的毒性，我们现在这10年中需要的是多有点能源。”于是他建起了核工厂，冒着很大的风险用了钚，然后把有毒的废料运到不易引起人们注意的地方。一个工程师如果附和麦考伯的话，即使他算是最聪明的工程师，他的良知也是大有问题的。想到可能会有偶然事故、恐怖主义行为，甚至工作人员会受到“容许范围内的”辐射，难道有人会受伤害的可能性不比没人受伤害的可能性大吗？从长远看，违背某些环境伦理的原则比违背传统伦理的原则危险性更大，因为违背这些环境伦理原则可能威胁到很多代人。由于有毒物的威胁侵害的是生命与健康，一点点有毒物的危害，

154

① “你不能杀人”（Thou shalt not kill.）：是圣经中十诫之一。

② 詹姆斯河（James River）：美国有两条詹姆斯河，这里是指弗吉尼亚州中东部的一条。

就能抵消人们能追求到的很多快乐。多次调查的结果都显示，选择环境保护的人约为选择污染加低物价的人的两倍，而各界人士中的大多数都会认为：在一些关键的地方，必须不惜一切代价地维持环境的完整性。

12．稳态准则：接受经济中的非增长产业

随着技术进步不断地带来新产品，有些种类的增长可以是无止境的。我们的物质资源是有限的（除非我们能开发太空中的资源），但物资能回收利用或用别的物资替代。能源从理论上说是很丰富的，虽说实际上要获得能量成本会很高。由于人心灵手巧，技术知识的增长是无限的。同时，有些种类的增长是有极限的，这就要求经济学家带着一种伦理的思考，将专业知识与良知结合起来，有远见地决定应该刺激什么样的增长和抑制什么样的增长，而不要等到碰到了极限才想回头。田纳西河与昆布兰（Cumberland）河水系已有69座水坝，我们就不应该再建更多的坝了。也许西雅图市商会应该建成一个小西雅图市商会，而非大西雅图市商会。① 或许我们根本就不需要一家人有三台电视。美国人根本就不应该有60年代那种两吨重、带尾部稳定器的恐龙般的汽车。我们应该充足则求稳定，过滥则求精减。一个人超越青少年时代而成熟的一个标志，是身体上的成长结束了，而更复杂的智能与社会能力则继续成长。在成人时代，身体的增长可能是无用的，甚至可能是一种癌变。

---

① 一个商会（chamber of commerce）一般在一个城市中组织和运行，但随着工商业活动的发展，一些城市的郊区逐渐变得跟市里接近，商会因此也向郊区扩延，往往称为“大……市商会”。读者此处是借指一个社会的工商业活动不应无限扩展，一些铺得太开的城市（西雅图即为一例）应该有所收缩，其商会的活动范围也应有所收缩。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

商业与自然主义环境伦理

人本主义伦理可以说是关系到人们是要把自己的家园弄得一团糟还是要把它建设得美丽、整洁。这种伦理坚持要人们不仅是考虑自己公司的家园，而也要考虑人类公共的家园。但如果我们提出人类有全面考虑自然共同体及其形形色色的居民的义务的话，我们的伦理关注就进一步加深了。在自然这一共同体中，人类无疑有自己的利益，但这些利益可以说是我们给一个更大的企业做的投资。此间，人类是最大的，却不是惟一的股东。其他次要的股东的地位也必须得到承认。按照人本主义的伦理，我们只需在多少已经定型的社会价值体系中给对环境的关注找到一个位置，而按照非人类中心的自然主义伦理，我们应该是把社会价值放到更广泛的环境适应性中来。如果我们把人类利益作为检验对与错的惟一标准，那么自然只是被视作人类戏剧上演的一个舞台。而如果我们把非人类中心论推到首要位置，剧的情节便会变得更为厚重，将整个自然史都包含其中。人本主义伦理当然也还是需要的，但如果我们把它视为惟一的伦理，那将是很肤浅的。任何以牺牲公共福利为代价来维护自身利益的商家都是不道德的，这一点已成定论。现在我们要将结论向前再推进一步：如果人类以损害整个生态系统为代价来维护其集体利益，而不顾其他的利益相关者，那么，整个人类的事业也是不道德的。我们需要一种内容更丰富的道德评价体系来协调人类与自然系统及经济与生态系统之间的关系。

自然主义环境伦理会承认什么样的价值，并使之发扬光大呢？这是下面一组准则试图要阐明的。这一组价值判断是要肯定自然中的一些客观属性（如生命、稀有性、复杂性）的价值，而

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

否定把自然仅视为寻常的经济学意义上的资源的集合那样一种观点。但使我们的道德思考变得更为复杂的是：我们会发现几乎所有这些准则同时也都带有人本主义的成分，即人类承认了自然的价值后，自身也会获得一些益处。这与一个古老的谚语是吻合的：尊重他人往往自己也能获益。然而，这种利益往往不易确定，显得比较模糊。相对于人们眼前立竿见影的经济利益，这种利益似乎很"软"，难以捉摸，容易让人觉得没多大。在这种环境伦理中，人本主义的动机很弱，处于次要的地位。在这些动机之外，必须还要有一种对自然的欣赏，才会使人们赞同下面这些准则。这会使我们对自己的动机和原则感到迷惑，但还是能为我们提供一些可操作的指导原则，使我们在商务活动中能就生态保护交上一份合格的答卷。

13．可逆性准则：避免不可逆的变化

我们的商业活动是在一个辉煌的自然系统中进行的。在这个系统中，生命迄今都是欣欣向荣的。我们对这个自然系统远远没能完全把握，对它的理解也还很不全面，而它神秘的起源与动力机制也许是人类永远无法弄清的。一切进化都是不可逆的，但速度非常缓慢。在此，人类应该是避免急速的不可逆变化，甚至一些我们事后会后悔的微小的变化。这条戒律含有一种对自然的敬畏。自然系统虽说有时与人类作对，但这是产生了我们的系统，而且我们现在也是在此系统中得以繁兴。我们应把它作为我们的乡土来尊重，不随便做什么可能会使它变糟的事情。地球已是一个相当不错的家园，而我们随意摆弄它很可能会使它变糟。

一切商业活动都会使自然有所改变，任何实验性的举动都带有一定的风险。但我们对生态系统作的改变，应以事后如果

我们想要恢复它时还能恢复为限。奥尔多·利奥波德曾警告说："在摆弄时要做到明智，首要的一条是我们得谨慎地留下每一个螺丝和齿轮。"利奥波德是一位林务员，也是最早的环境保护主义者之一。他在几十年前就写下了上面这句话。[11]我们应该给自己留下重新考虑的余地，应该避免很快就把别的选择堵死。选择商务活动时，要做到能让我们弥补自己的过失。任何变化都在一定程度上是不可逆的，但现代技术使得一些变化成为高度不可逆的，如物种的灭绝、重要生境的丧失、有繁殖能力的种群的缩减、外源害虫① 的引进、有毒物质及诱变物质②渗入土壤与水域等。栗树③ 与旅鸽④ 已永远地消失了，而椋鸟与英国麻雀⑤ 则在美国扎下了根。随着工业废水溢入盐碱

① 外源害虫（exotic pests）：指一些非本土的物种，由于这些物种不是经过长期的进化过程与当地其他物种间形成了相互制约的关系，引入后有可能极大地破坏当地生态系统的平衡，如导致当地一些物种迅速濒危甚至灭绝等。

② 诱变物质（mutagen）：指能诱发生物体产生基因突变的物质，如某些放射性元素。

③ 栗树（chestnut）：栗树有多种，其中主要的 4 个种为 Castanea 属（但 Castanea 植物不全为栗树）。此处指的是美洲栗树（American chestnut，学名 C. dentata），曾广布于美洲东部，但本世纪初由于从亚洲传入的栗疫［chestnut blight，由寄生内座壳菌（Endothia parasitica）引起］而近于灭绝。作者此处说这种树"已永远地消失"不完全准确，但幸存的植株迄今未产生对栗疫的抗性，故仍在此病的威胁之下。由于中国栗树（C. mollissima）与日本栗树（C. crenata）对寄生内座壳菌有抗性，美国已成功地通过美洲栗树与这两种栗树的杂交获得抗此病菌的新品种，有望在美国东部重新种植大量栗树。但杂交品种木质不如原先的美洲栗树好。

④ 旅鸽（passenger pigeon）：学名 Ectopistes migratorius，19 世纪初曾大量栖息于北美东部的一种候鸟，由于人类的猎食已灭绝。

⑤ 椋鸟（starling）：Sturnidae 科；英国麻雀（English sparrow）：即家雀（house sparrow，学名 Passer domesticus）。这两种鸟均原产于欧亚大陆，但椋鸟中的一个种（*Sturnus vulgaris*）与家雀都已成功地引入北美，并已大量繁衍。因其数量太多，二者都已成为人们所讨厌的害虫。

沼泽，随着酸雨降到阿第伦达克山[①]，随着推土机不断摧毁亚马逊热带雨林，接下去还会发生什么呢？是食物链中的哪些连接正在被割断？哪些物种的基因库正缩得过小？[②] 哪些物种的蛋壳正变得太薄？[③]

14．多样性准则：使自然物种数最大化

自然创造了众多的生态位，然后通过遗传与进化机制的运作，以多种多样的物种去占领这些生态位。这一点只要随便翻阅一下蝴蝶手册就能看出。要是自然这一华丽的创造有不少被牺牲掉，那可真是可惜；尤其是如果这种牺牲换来的是我们已有很多的那些东西的话。多样性是生活中的调味剂。这在一定程度上是在说人类的口味，但这并不意味着我们就可以看轻自然提供的调味剂。在离特里哥水库60英里的范围内有22个可以滑水的娱乐性湖区，但只有一个很小的蜗鲈种群，而这个种群的生境却因建此水库的大坝而被破坏，其后人们拼命地试图迁移这个种群，却把它弄得四散。这种鱼没有什么实际的用处，但它可以使这地方显得有趣。这条准则不是要以不自然的方式去增加物种，而只是说我们对自然形成的物种多样性要尽量加以保护。只有在我们有很重要的理由时才能放弃保护。

对多样性的保护涉及到的往往不仅是兴奋与兴趣。自然生

① 阿第伦达克山（the Adirondacks）：阿巴拉契亚山系的一部分，在纽约州东北部。

② 一物种的基因库为此物种中个体的所有不同基因之和，其大小主要决定于其种群的大小。基因库较大时有利于物种适应环境的变化和进化。如果此物种的生境被破坏，引起其种群缩小，甚至某些种群被消灭，基因库便会缩小。

③ 很多鸟类和爬行类动物在摄入某些污染物后，产卵的质量受影响，使蛋壳过薄，容易破碎而难以正常孵化，从而极大地影响其繁殖。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

态系中的各种关系织成的是一个很有恢复力的网，所以通常有一根线断掉时，不会使整个网都散开来。生态系统能很好地吸收对它的扰动，如栗树被橡树取代时就是如此。但随着单作（即大面积地种植单一的作物），我们把整个农村系统高度简单化了，从面使其变得相当脆弱。只种植可用作木材的树木的工厂化的森林和以人工种植加以恢复的矿山土地易于管理，成本低而效益高，但稳定性很差，且容易受到病虫害、旱灾、土地侵蚀等的破坏。即使多样性不是明显地增强生态系统的恢复力，有些自然物种也可能会有着我们尚不知晓的用途。1940年，人们发现了箭毒马钱子[①] 有令人惊叹的医学性能，但还有很多关于从亚马逊盆地的植物中能提取各种药用物质（如消解胆肾结石、治疗灼伤、止血和作为长效避孕药的物质）的故事。这些植物有的还很常见，但有的已经濒危。在我们弄清这些故事是否真实之前，路德维希先生不该破坏亚马逊盆地的森林。（参见案例2）

我们至少可以在质上使物种的多样性达到最高，即把每种生境的所在确定出来，使众多的人能加以利用。这里并非要贬低为商业目的建造的环境，而只是说我们也应将一些野生环境保护下来。我们无权让生态系统变得贫乏，但工业的扩张已使自然的物种灭绝速度加快了上千倍。我们现在拥有的荒野只相当于上个世纪的一小部分，而人口则比那时增加了许多倍。 157

15. 自然选择准则：把一个生态系统作为被证明了的高效率的经济系统加以尊重

商家与劳动者聪明地利用着资源，这种改造自然的努力，

---

① 箭毒马钱子（curare）：从几种南美产的 Chondodendron 或 Strychnos 属乔木的树脂中提取的物质，用作药物能使肌肉松弛。有的南美印第安人以之为箭毒。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

有时会使我们不假思索地将无人占据的原始地带视作无用的荒地。但一个生态系统实际上是一个经济系统，其中的多种组分是因其能高效地适应此系统而被自然选择了的。这个系统中物质与能量很少浪费，只要有自由能与生物量[①] 的地方，一般就会有某种生命形式演化出来，去占据那个生态位，以利用那里的资源。我们所侵入的这些经济系统是能够持久存在的，它们已以与现在大致相同的方式运作了数万年甚至数十万年。在这个意义上，每一个生态系统都称得上一个典范的经济系统。自然喜欢摆弄东西，喜欢把某个东西调节一下去适应一种变化。它很少把现有的东西推倒重来，而是借助于现有的组件进行反复试验，很实用地要让每一种东西持续地起作用，持续地存活，或是将它撕开制成其他的东西，通过一个成本效益很高的修改过程，对这些组件进行着无情的修剪，从而使最适者才能生存下来。底特律设计汽车的工程师们做很多这样的修改工作，因为有很强的压力让他们努力追求高效率，而如果他们做出来的东西在结构或功能上不行，他们就算失败了。可以说商业总的说来都是这样运作的。

当我们介人生态系统时，我们必须慎用我们的大规模的、不可逆的、将事物简单化的各种新技术手段，因为我们的干扰很有可能会引起一些意想不到的恶劣后果。有博士学位的工程师做事也有可能像那些愚昧的土人一样：一边进行着刀耕火种，一边惊诧于沙漠为什么会不断吞食土地，惊诧于自己的经济为什么会崩溃。随着他们的森林的消失，巴西人可能不久便会问，为什么他们的红土地不再肥沃。（参见案例 2）一位分析家甚至提出这样的警告："人类的生存可能得靠我们从广阔的自然生态系统

① 生物量（biomass）：单位面积或体积的生境中有生命物质的总量。

学到的智慧。”[12]这或许有些极端，但认真了解自然经济系统的高效性可能确实能帮助我们改进自己的经济系统。在这里也一样，能对自然的客观性质加以评价会附带产生一些有用的东西。那些认为自然的全部价值只在于它对人类福祉的影响的人，仍然可以对这条准则表示赞同，只不过对“尊重”一词需要作更实用的解释。即使在现代的商业实践中，我们也值得沉思一下英国哲学家弗朗西斯·培根早在技术时代开始时就说过的警句：“支配自然惟一可能的方式是遵从自然。”[13]

16. 稀缺性准则：越是稀有的环境，就越应谨慎地对待

158

自然中的生境分布并不均衡。草原还比较常见，峡谷就不多了，有地热的盆地则非常稀少。人类的发展使所有这些生境都变得更为稀少；一些过去很常见的生境，我们现在只有很小的一部分了。小田纳西河曾是美国东部最后几条真正原始的河流之一，现在却被用来给特里哥大坝的湖区供水。一种环境越稀缺，我们在那里进行商务活动时就越应谨慎从事。这对总体的商业活动影响极微，但对在稀有环境中经营的少数公司却具有至关重要的影响。韦耶黑塞（Weyerhaeuser）是“首屈一指的植树公司”。该公司拥有的林地加起来有马塞诸萨州那么大，在环境保护方面总体说来有着相当不错的记录。其林地有些是与高山草原相间的亚高山森林；其他的则是树木高大的壮观的原生丛林①。前者过去就一直是稀少的，现在后者也变得稀少

① 树木高大的壮观的原生丛林：译自 cathedral groves of virgin growth。这些树林树木高大，让人想到一些天主教大教堂（cathedral）中高耸的柱子，故称为 cathedral groves。

了。韦耶黑塞公司对两种树林都采取皆伐①，而公司的环境事务主任杰克·拉尔森却说，虽说保留这些森林符合公共利益，但这“不是私人土地拥有者的责任，而是政府的一个功能。”[14] 但这样转移责任是过于简单了。根据这些森林有多稀缺，应该是或者进行择伐，或者完全不加砍伐，不管它们是否引起了政府的重视。该公司可以通过人工重新植树来替代原先的原始林，但这样做是牺牲原生林以换取次生林。次生林有利于快速生产木材，但不论对荒野体验还是对科学研究的价值都远不如原生林。

稀缺的环境对区域生态系统也许并非必不可少，因此我们也可以不要这样的环境。但它们像古人的遗物、化石、纪念品一样，可以帮助我们了解过去的及我们所不熟悉、即将消失的世界。它们是地球给我们的传家宝，能让我们追想自然的奇迹，让我们在更广的范围内缅怀自己的家世。它们给我们的意想不到的益处是：作为经受着特殊压力的环境，它们往往能很好地标示出人类活动造成的最初的负面影响，能作为很好的实验室，让我们看到一些奇异的生存方式。由于现代技术往往会急剧地改变环境，我们很难预测下一步生态系所受的压力在哪些点上会表现得最突出，也很难预料用什么样的环境来对此进行研究最好。

17. 美学准则：越是美丽的环境，就越应谨慎地对待

每个商人都会有过这样的经历：在一个风景点为那里自然

---

① 皆伐（clear-cutting）：指将一块林地的树全部砍掉，与择伐（有选择地砍去一块林地的部分树木）相对。皆伐后的森林很难恢复。

质朴、未受破坏的美而感到高兴万分。特迪·罗斯福① 曾站在大峡谷前呼吁道："让我们照现在的样子把它保留下去吧。我们不可能将它改造得更好。岁月造就了它的美，人类只会给使它染上污点。"[15]真正非凡的自然环境根本不需要我们进行任何商业性的开发。人们的审美情趣各不相同，但看一下多数人是怎么想的便足以为我们在商业上的决策提供参照。在一些较棘手的案例中，应该请有丰富的审美经验的专家提供证言。有的 159 艺术作品是无价之宝，其实就是给一般的艺术作品定价也只能是勉强这样做。在这里，自然的艺术之作与其说是一种资源，不如理解为一种浪漫。人类与自然并非只有技术的、商业性的关系；有时我们不是想显示自己能做什么，而是希望能欣赏自然的杰作。

在我们不能让自然的地方保持原始状态的情况下，我们在进行改造时应尊重自然的美。半个世纪前，哲学家怀特海曾悲哀地说道："泰晤士河② 弯弯曲曲地流过市区，它的河口湾处本来有着惊人的美。不幸，这美却被查灵桥——这座无视任何美学价值而胡乱建成的铁路桥——给毁了。"这里，社会损失了自然的美，因为"在最先进的工业国家，艺术都受到轻薄的对待"，"人们假设物质自身毫无价值，从而对自然的或艺术的美失去了应有的敬畏"。任何对社会负责的进步的企业"在考虑自己的最终目标时，都应给环境的内在价值……以应有的重视"。[16]

---

① 特迪·罗斯福（Teddy Roosevelt）：即 Theodore Roosevelt（1858－1919），美国第 26 任总统，1901－1909 在位，曾推行资源保护政策。

② 泰晤士河（The Thames）：穿过伦敦市的一条河。下面的"查灵桥"（Charing Cross）即为此河上的一座桥。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

18．瓷器店准则：越是脆弱的环境，就越应谨慎地对待

自然中的生态系统具有巨大的耐受力，但并非每种生态系统的耐受力都相同。工业社会首先是在欧洲和美国东部发展起来的。这些地区土壤肥沃，气候温和，水源充足；工业化先在这些地区发生一部分也是因为这些自然条件。这种生态系统的自我愈合能力很强，其环境也承受了很多惩罚，并吸纳了许多废物。后来，美国社会向干旱的西部延伸，工业组织扩展成了跨国公司，甚至到冻土带和海洋底下开采原材料。但不幸的是，我们常常发现：将旧的商业运行方式移植到脆弱的土地上是不行的。阿拉斯加的石油管道得穿越800英里的极地植被。铺设这些管道时留下的一些裂口在石油被烧完后，甚至在建这些管道的人死了以后也还会保留很长时间。在西部科罗拉多高原发现了一些油页岩[①]，但实践证明，要提炼其中的油就得把地面弄得面目全非。提炼时得给页岩加热进行蒸馏，如果蒸馏在地面进行，油被提取后要在剩下的页岩上恢复植被就非常困难，因为当地降雨量很低，而且蒸馏时会使页岩发生一些化学变化。如果蒸馏在地下进行，那么所用的一些有毒的化合物会进入地下水层。地下水本来就有限，而当地的少数几条溪流与水坑就靠这些地下水层。这种技术也许适用于有30英寸降雨量的地方，但对于只有8英寸降雨量的地方就不适用了。

这一切乍一看似乎只是出于一种精明，即为了防止一地区经济一时繁荣但很快又陷人萧条的循环（boom－and－bust cycle）。但这也可能是出于我们不愿把推土机开到一个脆弱如瓷

---

① 油页岩（oil shale）：页岩由黏土、泥沙等凝固而成，有很薄的层状结构，易裂。油页岩是含油的页岩，其中的油可用蒸馏法提取。

器店一样的地方，以免里面的东西被破坏无遗。这可以是因为这里的东西很美或很稀有，可以是因为我们想防止不可逆的变化发生，可以是我们想保持多样性，也可以是由于我们认识到很容易受到扰乱的东西更需要保护。脆弱性跟稀缺性一样，很难说其自身就代表什么价值。但它在众多自然性质的总体中自有其位置；而我们从整体的角度看，也许会发现一个自然的地方的完整性是值得尊重的。这样，我们也许会下决心选择文明一点的商业活动，对自然少一些冒犯，少一些野蛮的行径。有些对自然的行为，包括商业性行为，是可以被称为野蛮破坏的。

160

19. 中枢神经系统准则：尊重生命，对越有感觉的生命越是如此

体验高质量生活的能力与中枢神经系统的复杂程度相关。一个物种在物种谱系树[①]上的位置越高，其对快乐与痛苦的感受就越强烈。在道德哲学家看来，快乐本身就是一件好事，而痛苦本身就是一件坏事，这似乎是不言而喻的。但如果我们认为痛苦对人是一种恶，为什么不认为它对有感觉的动物也是一种恶呢？说“因为它们不是人”是行不通的。这种人类中心的说法简直冷漠得毫无人道！正如18世纪的英国哲学家边沁准确地指出的：“问题不在于它们是否有理性，也不在于它们是否能说话，而是在于它们是否能感受痛苦。”[17]家养动物与野生动物之间有着重要的差异；前者如果没有人类的照料会连生

① 物种谱系树（the phylogenetic tree)：根据进化论与化石记录画出的表示进化史上各物种间关系的谱系图，以最早的生命为“树”根，物种在进化史上分化出的界、门、纲、目、科、属、种等分类单元（taxon）则标为“树”的分“枝”。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

存都难以为继；后者有时在它们所处的自然生态系统中也会遭受很可怕的痛苦。将环境伦理学建立在动物权利的基础上的人与将其建立在自然生态系统之特性的基础之上的人观点并非总是一致。但在这里，我们不用考虑这些分歧也可得出结论，即一个人不应无故造成不必要的痛苦。为人的金律① 要求我们的不是至少得到这一步吗？

有时，动物遭受痛苦如能使人类获得足够多的利益，可以被认为是正当的。但即使在这样的时候，我们也应谨慎从事，以尽量减少它们的痛苦。例如，在用动物做必要的试验和研究时，应该尽量选择感觉能力最弱的动物。有时，人类利益并不能使这些利益所要求的痛苦成为正当的。一家名叫“梅克·夏普与多姆”的制药公司曾提出申请，希望能进口一些黑猩猩，用来对一种乙肝疫苗进行试验，因为黑猩猩是惟一知道可用于检验这种疫苗的动物。但黑猩猩是濒危物种，而且是具有很高智能的社会性动物。要捕获一头小黑猩猩，必须先射杀它的母亲；而关在笼子里的黑猩猩在很大程度上是失去了自然的生活。一位分析家这样作了总结：“全世界人口有 40 亿，而且仍在增长；而黑猩猩只有 5 万只，且在不断减少。由于这种疫苗据知没有什么毒性，而且乙肝只在极少数情况下会致死，也许更为公正的做法，是让数目大得多的人类自己找到解决问题的方法，而不是去危害数目小得多的黑猩猩。”[18]于是，此项申请未获批准，理由主要是伦理方面的。

有的美食者偏好淡颜色的嫩牛肉，实际上这样的牛肉既不比深颜色的味道好，也不比其有营养。然而，为了满足这些美

---

① 为人的金律（the Golden Rule）：指基督教中“你想要人家如何待你，你也要如何待人”的准则。

食家的偏好，小牛被关在狭窄的厩里，除了一天两次的喂食时间外，就一直生活在黑暗中。在德赖兹试验[①]中，试验者将化妆品的浓缩液滴入未经麻醉的小兔的眼睛，直到小兔的眼睛泡涨或失明。美食者、饭店及用香水的女士们在知道这些内幕后，就应该别那么轻易地以自己的消费行为去支持这些做法。面对着日益增加的公众批评，雷夫伦公司以75万美元资助一个研究项目，以开发一种能代替德赖兹试验的方法。鸭的内脏需要一些砂砾，但在吞食砂砾时会吞入一些用过的子弹头，而后慢慢地死于铅中毒。子弹制造商与运动用品批发商在了解这一情况后，就应该选择制造和经销钢弹头而非铅弹头。 161

20. 物种生命准则：尊重物种生命甚于个体生命

四分之三的成年美国人(即商业的顾客与持股者)都认为：即使牺牲商业利益，也应该保护濒危物种。仅这一点就说明，保护稀有物种与濒危物种可以作为商业活动中很好的一种公关工作。我们已经涉及到此中的一些原因：灭绝意味着我们失去多样性、失去美，失去一种遗传资源、一个自然的奇迹、一个对过去的纪念品，而这些变化是不可逆的。但这里还蕴涵着更多的东西，可以说是一个宗教的原因。生命是神圣的东西，我们不应该对它漫不经心。这不仅适用于我们经验到的生命，也适用于对低等动、植物物种的保护。物种在自然选择的作用下有生有灭，但这样的过程是在漫长的地质年代中才发生，而且自然选择的结果是选出适应于各种不断演化的生境的物种。个体生命有其

---

① 德赖兹试验（the Draize test）：由美国药物学家德赖兹（John H. Draize）发明、用于试验一种化学物质是否会对人眼有害的方法。其法是将要试验的物质的溶液滴入兔子的一只眼中，而以另一只眼作为对照。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

内在的价值,但具体的个体生生灭灭,而它们所参与的生命浪潮所跨越的时间① 是个体生命周期的数百万倍。自然给个体以暂短的生命,但只有一物种不再适应环境时才让它消亡。这里是一些长久存在的生命存活趋势在起作用。个体消亡后可以由别的个体来替代,但物种是无法替代的,而重要生境的丧失与繁殖种群的缩小都会使一个物种面临灭绝的厄运。

现在物种在以每天 1～3 种的速度消失,在 10 年内速度可能会达到每小时一种。如果这种加速灭绝的趋势继续下去,20 年内我们将失去地球上所有物种的 20%。这种损失约有一半是由于热带森林的砍伐,而路德维希先生正是积极参与了这样的破坏活动;第二大原因则是污染。这种威胁严重损害了我们对生命的尊重。现在的问题已不是“它们是否有感觉”？而是“它们是否为稀有物种”？内政部长沃尔特·希克尔(Walter Hickel)在 1970 年就兀鹫(condor)作的一项决定的报告中说:“就我们所知,这是这种兀鹫在北美惟一能筑巢的地区。我们不得不决定哪一个更重要:是挽救这种稀有的鸟,还是在这个地区开采更多的石油和天然气？我的决定是要保护这种鸟。”[19]“就为了那些鸟!”石油巨头会以讽刺的口吻说。自然主义者也会说:“确实就为了那些鸟!”但他们是用一种严肃的口吻。

21. 自然公司准则：将自然首先看作一个共同体，其次才看作一种商品

生态系统是很复杂的群落或者说共同体②，这是一个不争

① 指一物种存在的时间。

② 群落或者说共同体：community 在生态学中一般译作“群落”，但该词也有“共同体”之义，而此义正是作者在本节中所强调的。

的生物学事实，也是生态学的一个原理。在自然中进行商务活动的人常会涉及这个原理，有时会使他们深感后悔。在濒临太平洋的西北部，伐木者们以皆伐的方式砍伐了很多森林，结果发现在有些地方造不出再生林来。他们不明白有多个植物种（有时包括有一些杂草的物种）能提供一个保护层，使树苗易于再生；要么他们不明白氮在生态系中的作用，认识不到那些主要生长在原生林树上的看似无用的地衣是关键的固氮植物，等于能给森林上肥。在美国东南部的松树林中，与松树根形成共生关系的真菌[①] 同样起着关键的作用。这样，我们得到的图景是一个共同体，其各部分之间以共生关系结合在一起。 162

诚然，自然的经济系统运作的模式中有竞争的因素，但它也有合作的因素。这并不是说此共同体中的个体成员意识到了这一过程，更不用说它们会赞同这一过程，而只是说自然选择是使自然系统形成一种紧密的联系。各部分间的斗争受到限制，以确保它们之间能进行合作，作为一个共生的整体发挥功能。有了达尔文的理论，有人会说自然是一个混乱的丛林，是一个各种生物都为所欲为的地方，争端靠强力的对抗来解决。但有了生态学之后，我们看到的是一个修正了的图景，有着各种制约，将各种冲突关系拢到一个相互依赖的共同体中。我们在前面（第 15 节）提出的一个准则说的是：自然系统可以视作经时间的检验被证明是效率很高的经济系统。生态学让我们看到的图景是这一观点的继续，但又超越了它——我们现在将生态系看作一个共同体，一个生命之网，各种生命形式只有在

---

① 与松树根形成共生关系的真菌：译自 mycorrhizal root fungi。mycorrhiza 一般译作“菌根”，指某些真菌的菌丝体与针叶树、山毛榉或兰花的根部形成的共生关系。

紧密相联的生物金字塔中才能繁盛。用“生态学”（ecology）一词的词根［这也是“经济学”（economics）一词的词根］所蕴涵的比喻来说，我们与其他生命都生活在一个“家”（希腊中的 oikos）里。

从这些能得出什么伦理原则吗？接受流行的人类中心伦理的人仍会把人之外的事物看作财产或资源，只是他们在提取资源和排出废物时可能会更谨慎一些了。但也有人更偏向于自然主义伦理，他们会将自然的“生命在于共同体中”的原理不仅视作一种事实，而且将其作为一种善加以赞同。自然主义伦理的推论如下：即使在人本主义伦理学中，伦理原则也总是建立在“共同体中的个性”的基础之上。诚然，有些极端的原子论观点断定世界上只有只管自己利益的个人，也有人认为商业活动也应该像一般人所理解的达尔文式的自然一样，是一个物竞天择、适者生存的所在；但显然人们更能接受的是个人利益与共同体的利益分不开的观点，是从道德层次将生物学中称为共生的东西在人类事务中加以肯定的观点。如果一种伦理是让个人将别人当作商品一样对待，而忘了自己的生命是存在于一个共同体中的话，这种伦理的道德性将是很值得怀疑的。

当我们回头来看自然系统时，我们能看到同样的道理。生物间的竞争是在一个协作的共同体中发生的。尽管这共同体不是道德意义上的，也没有被其中的生命体所意识到，但它也是一种善。当我们人类到自然中去进行商务活动时，应该继续按照我们在人类事务中已建立的原则，将不同的生命体视作同在一个共同体中的成员，因为这条原则与我们在自然中看到的生物学模式——生命总是群落（即共同体）中的生命——吻合得很好。这并不是要从自然事实中推出伦理原则，但至少是将一条伦理原则应用于自然运作的模式。自然中有一些自我利益的

163

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

运作也是正当的，但生态系统中有一只自然的巨手无意中在监控着自我利益的运作，使生态系统仍能成为一个相互依赖的整体。当作为有道德的生物的人类介人自然中来对此进行评价时，他们应该赞同生命相互依赖的原则，继续进行这种监控。我们有权将自然看作一种资源，但也有责任尊重一切生命赖以生存的共同体。商家固然需要明智地认识到生态规律加给自己的限制，但如能具备使自己适应于自己在整个自然共同体中的位置的道德情操就更好了。自然实在是一个终极的公司，是一个合作公司；从生态规律的要求来说，我们必须去适应它；从道德上说，我们也应该去适应它。

22．大地母亲准则：像爱自己那样爱你周围的环境[①]

奥古斯丁曾说：我们生活于上帝中，行动于上帝中，我们的整个存在都在上帝中。我们周围的自然环境正如他说的上帝——我们生活于此环境中，行动于此环境中，我们的整个存在都在此环境中。对此环境，我们既不能不敬，也不能太狭隘地来看它。我们对自己所在地方的环境负有最直接的责任，因为商业活动对环境好与不好的影响都是在当地最容易被感觉到。但大公司的成功与科学的发现使世界变小了，从而也使各地人们的“周围环境”都变大了，相互间也形成了紧密的联系。终极的“周围环境”是养育了我们的地球，对此太空中摄下的地球照片能给我们以最强烈的感受。地球孕育了我们，并继续支

---

① 像爱自己那样爱你周围的环境（Love your neighborhood as you do yourself）：这是化用《圣经》中的一条训诫“像爱自己那样爱你的邻人”（Love your neighbors as you do yourself.）。下文中的“《圣经》的意义上的邻居”意即我们应该关爱的邻居。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

撑着我们的生命，我们对它不应仅是出于明智而加以照料，而应也怀有一份爱。

这条准则哲学味道很浓，有些过于总括，但它也有一些直接、实际的应用。我们对地方上已成为文化象征的自然事物（如谢南多厄峡谷、密西西比河、秃鹰）给予关心，也关心各种地形，就因它们是生命所在的家园；我们关心各种生命形式，因为它们是我们的“邻居”——《圣经》的意义上的邻居。美国人平均说来已过上了富足、舒适的生活，对他们来说，从现在起这些自然事物越来越值得挽救了，而如果有商家还继续毁坏自然事物，很可能是其所造成的损害大于其所带来的益处。世界上的公民平均来说还有商家应该去满足的现实的物质需要，但即使对他们来说，如果提高生活质量会使环境质量日益下降的话，这也不是生活质量真正的提高。伦理学与商业迟早得对适当的生存单元加以关注，而这生存单元不会小于整个地球，因为它是一切生命之源。

涉及商业与环境的伦理问题的复杂性

环境事务所涉及的道德责任的复杂性与新颖性不亚于一个经理所需面对的任何责任。这种责任要求商界人士在作决定时对技术、财政、社会与道德等各方面因素都作出判断。这些往164往是对较长时期作的判断，而且要面对很多未知数，要在将人本主义与自然主义利益结合方面开辟新的领域。在伦理上我们面对两种困难，一种是我们知道需要做什么事，但不知如何说服一个公司来做它；另一种是我们不知道什么是正确的。我们不知道对一给定的事实如何赋予它价值，也不知道该在多大程度上牺牲一种利益以换取另一种利益。决策不会是单纯地根据

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

某种思想作出的，而会头绪纷繁（参见案例3）。这有些不幸，但其中又有幸运之处，因为经理永远不会被一些决策都已被编成程序的计算机所取代。将来会越来越需要有一些能进行很困难的思考的人来做商界首要人物。

有人可能会提出反对意见，说我们至此所给出的这些准则是无用的，因为它们过于总括，因而太不精确。不过值得提醒一下的是：伦理学不是几何学，我们不能期望它具有我们要求于几何学的性质。须知，一条原则或一个警告即使有点总括也可能是有价值的。虽然我们不能从这些准则推出适合于每个案例的具体结论，但这些准则还是提供了一个背景，供我们探索和评估自己实际的决策时作为参考。接受了这些准则中的部分甚至大部分的人，在实际处理某些案例时也会有不同的观点，但他们还是有了一些东西作为工作时的参照，有了一个背景让他们可以在上面摆出他们观点的差异。这些准则需要互相影响，也需要与较传统的伦理准则相互影响。一条准则可能会与另一条发生正面或侧面的冲突。没有什么准则可以让我们计算精确的结论，但并不能因此就说这些准则完全是空的。这些准则给可以有的各种选择加了一些道德上的限制。诚然，作实际的决策时我们在道德问题上还有进一步的工作需要做，但用这些初步的道德原则就可以明确地排除一些错误的选择。利用这样的准则虽说不能消除模糊性，但至少可以减少模糊性。

需注意的是，要判断一个行动是出于私利还是符合道德的，需要结合行动者是谁、哪些人会受影响以及影响持续的时间会有多长来看。在商业伦理中，这些问题都变得更为复杂了。有道德责任心的是个体的人，而在商业伦理问题上个人是代表公司行动，而公司又可以为他们自己、雇主或是股东所拥有。公司自身有一些明确的或不明言的政策，对公司所处的社

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

区有短期与长期性的服务，而这社区中的人又是不断变化的。一个具体的决策可以是不道德的，但在该年对股东有利；反过来，一个决策也可以是道德的而在当前对股东不利，但由于赢得了舆论的支持和符合政府的法规，也许在五年后又会对股东有利。而在这五年中，股东的组成会有些变化，公司的某些“职位”也由不同的人来充任了。大致说来，一个人看得越远，一个公司考虑的群体范围越广泛，社会批评家的批评越有效，道德与私利就越能很好地结合。此外，一般说来公司规模越大，历史越久，公司的私人利益与公共利益就结合得越紧密，从而二者之间的界限就越模糊。因此，对这些公司来说，往往符合伦理原则的事也是服务于公司自己的利益的，但这并不是如利己主义伦理学者所说，利己就是伦理的，而是因为较小的、较为短期的个人利益融进了较大的、较为长期的整体与社165会利益之中。同时我们也认识到，任何公司及其中的任何个人都逃脱不了一些很直接的、短期的压力，这些压力有时会使他们作出短视的决策。

有时道德抉择变得很复杂，这时它们往往就很难绝对地、明确地说是对的还是错的了，而我们就应该是在互相竞争、彼此不相容的各种利益中试图确定哪个最好，或是从几种都不好的选择中确定何者危害最小。在两种可能的选择中，任何一种选择都会产生某种利益，使公司获得一定的利润（那也是一种利益），但同时公司又提供某些产品或服务来满足公众的需要。我们需要能源、农药、塑料和纸浆，但另一方面，我们真承担得起制造这些东西时会产生的社会成本与社会后果吗？在两种可能的选择中，任何一种选择也总有人受到伤害。在这里，公司容易采取的做法是给人们提供商品，给他们以他们想要或好像想要的东西，然后让他们来承担责任。在传统的伦理学中，

有时“好”就会是“最好”的敌人①，这在环境伦理中就更是如此了。我们必须留心所谓的“软价值的贬抑”（the dwarfing of the soft values），[20]即相当重要甚至最为重要的价值由于比较分散和比较“软”②，在并非真正比它们重要，但却很集中、很“硬”的价值面前会受到践踏，因为“硬”价值易于计算，容易走入市场。得到更便宜的能源时，我们得想到这可能使我们牺牲了清晰可见的景色，让周围变得烟雾重重。诚然，有的时候人们的意愿是好的，只是他们的行动与别人的行动结合在一起时就会给环境带来危害。然而在其他很多时候，对环境的漠不关心乃至犯罪是由文过饰非的自私自利造成的。无论人本主义还是自然主义伦理都不允许我们放弃个人与公司的责任。在环境问题的复杂性面前，人们容易丧失（有时是抛弃）责任感，以下的几条准则则将有助于我们在即使在这种情况下也能保持自己的责任感。

23. 不推诿责任准则：不要以复杂性为借口逃避责任

造成环境问题的因果链是多重的、经日积月累而形成的，发现它们是一个缓慢的过程。任何证实都在某种程度上是部分的、或然性的和事后才发现的。一个商家可以矢口否认从它的烟囱里冒出来的二氧化硫与200英里外一个池塘的水的酸碱度有任何关系，例如它可以指出有时离那池塘更近的地方有一些烟雾吹那个方向，可以引征缓冲性能较好的林中集水区，说那里的鱼还生机勃勃，可以提示火山也散发二氧化硫，可以历时

① “好”是“最好”的敌人（the good is the enemy of the best）：指由于要达某种“好”而排除了达到“最好”的可能性的情况。

② 指不易看到、不易精确计算。

十多年一直以各种方式驳斥别人提出的证据。当一个商家被迫承认自己的活动有害于环境时，也可以比较容易地借口反污染设备的设计、运送与安装需要时间而拖延和混淆视听。当被命令遵循法规时，如果加高烟囱比安装滤气器[1]便宜，一个商家可以把烟囱建得更高，使污染物在空中顺风飘得更远，躲过当地的污染监测器，并声称这样就把污染物稀释到了无害的水平。然后，就这是否属实的问题又得进行一场争论。

在这之上，公司的组织、公司与外界的业务联系及公司在社会中的作用也都很复杂。不同阶层的管理者都可以否认自己有权制止污染，因为他们的权威往往是不完全的；管理者也可以声称自己不是公司的头，而只是为股东工作的代理人，而股东的意愿似乎是明显的（即不轻易顺从法规，以获取最大的利润），但他们太过于分散，难以追究他们的责任。按法规做需要筹措资金，但贷款机构会注意他们资助的项目在环保方面有无问题吗？多数银行都反对说他们对环境负有责任的说法，而说环境事务太复杂了，他们不能把自己卷人进去。然而，约翰·汉考克人寿保险公司（the John Hancock Life Insurance Company）、公平人寿保险协会（the Equitable Life Assurance Society）、埃特纳人寿与伤亡保险公司（Aetna Life and Casualty）却对由他们提供投资的项目的环境影响给予相当密切的关注，有时在他们拥有股份的公司投股份票[2]时就考虑了对环境的影响。当然，造成环境影响的因果关联与公司的责任都需要明确地界定，因为一个环境问题不是由任何单一的原因或单一的责任方

---

① 滤气器（scrubber）：在排放废气前将其中的污染物滤除的装置。

② 指一公司在作某些决策时股东按其在公司所占的股份投票，股份越多其所投票的分量越重。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

造成的，但环境问题的复杂性不能被用作推迟负责任或违反法律时的避风港。

24．不装门面准则：不要利用公关手段来迷惑自己或他人

一个公司的生死存亡不仅取决于市场，而且取决于其形象。这样，对商家很有吸引力的做法便是采取一些象征性的而不是实质性的解决问题的措施，然后把这种耍聪明弄出来的表现得合法却又不解决多大问题的措施加以宣扬，而有意无意地忽略掉仍未获得解决的重大的环境问题。一个公司可能建一座模范地达到了环保要求的新工厂，而同时却还有 30 座不合环保要求的工厂在继续运作。它可以夸大好的解决污染问题所需的成本，借口有国际竞争或在技术上不大可能有更好的解决方法，突出应关闭的工厂其实利润很低，但关闭它会造成失业，而公司很为雇员担忧等等，如此这般地将公司的良好愿望宣扬一番，使之看起来比实际的、管理者诚实一点时会认为的要好。转移问题的公关宣传只会蒙蔽别人，使别人相信你；也许还能蒙蔽你自己。有道德的人应该坚持对形象背后的真实情况作出判断，而且不止于此，还应进而将虚假的门面装饰判断为不道德的。

转移问题的公关宣传不仅针对公司的外部。雇员们在内心深处都需要能相信自己是在为公共福利做一点贡献，这是他们的一种美德。但这也可能有不好的地方，因为这种需要使他们容易轻信公司在对他们作激励性讲话时说的公司有多高的环境意识，以及公司与那些蓄意阻挠公司行动的卢德派①、上流社

---

① 卢德派（Luddites）：19 世纪初用捣毁机器等手段反对企业主解雇工人的自发工人运动的参加者，这里借指环保主义者。

会的观鸟者[①] 及狂热的独木舟运动爱好者相比多么具有进步性。这里，雇员要能相信自己的工作有一种正当性的需要与公司想要有一个正面形象的需要是一致的。这就使雇员倾向于为公司辩解，从而更增强了公司对问题只提出象征性的解决方法和用花言巧语掩盖事实的倾向。但这一切只会混淆问题。在核心的管理部门，那些负责人比管制他们的政府部门或起诉他们的环境主义者更了解从环境角度看合理的商业活动的复杂性、可能性及其成本。如果不了解，那他们就不称职，因为不管是从工作能力还是从道德方面要求，他们都应该了解这些东西的。作为一个核电厂联合会，应该是把注意力集中在这些问题上，而不是在搞宣传的小册子中去叫嚷上帝肯定很喜爱核反应堆，因为他造的这么多恒星每一个都是一个核反应堆。[21]这种叫嚷只会把我们的注意力引离正题，即这个核反应堆是否应该建在距一所小学 3 英里远——这可不是 9 300 万英里远——的地方。

167

25．第二黑准则：道德性往往比合法性的要求要高

商家在推诿自己的道德责任时常会说："没有任何法律条文说我们不能这样说。"但很多环境问题是新出现的，还没有完全展现出来。它们可不理会司法的权限。不难想象，从一种环境意识的产生到它在立法上得到体现会有一个时间滞后。再说，法律最多也只是从负面反映出公共道德的最低要求。法律

① 观鸟者：到公园、野外等观察鸟类在比较自然的环境中的活动者。反对环保运动的人对环保主义者的一种指责，是说他们中有很多是无衣食之忧的中上层人士，想要保留住与他们的某些爱好与独特的生活方式有关的环境，而反对可以给生活还较差的人带来实际利益的经济开发项目，实际是出于一种自私的考虑。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译·《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

能对最严重地违背公共道德的行为加以禁止，却不能命令人们去做优秀公民，去走第二里[①]。米尔顿·弗里德曼（Milton Friedman）是一个保守派经济学家，他对任何认为应该让商家负一定的社会责任的说法都不以为然。但即使是他，也建议商家应该是“在遵循社会的基本法则，包括法律道德习俗的前提下，去尽量赚钱。”[22]他这是认识到了法律与道德之间的距离，但还是太保守了，因为在环境伦理学问题上，在法律之外由道德习俗体现的原则往往都很陈旧。在法律与舆论觉醒之前，商业行为有可能已造成了一些前所未有的损害，而有关商家的管理人员则可以更快地意识到问题的存在并加以矫正。这条伦理原则是要号召商界领袖走在前沿。最理想的状况是商家的行为超前于政府制定的法规，因为政府往往行动缓慢，或运作有故障。法律与政治跟商业一样有不少缺陷，往往缺陷还更多；讲道德的商人不会是一见有过时的法律或运行不力的立法机构就去钻空子。

这似乎对商家的要求太高了，但试想一下不这样会如何。如果一家公司宣称，虽然它会对道德习俗有所考虑，但它会在法律许可的范围内尽量赚取利润，那大家就得引起警觉了。谁都知道，这样的公司是凶残的鹰隼，在遵守法律与习俗方面不值得信任，人们对它必须时刻警惕，才能使它更好地看清它应遵守的道德规范。人们会认为，这家公司在市场上的地位越不稳，就会越不顾道德原则，只有在公众对它进行严厉的批评时

---

① 第二里（second mile）：《圣经·马太福音》5：38－41载耶稣布道的话：“你们听见有话说：‘以眼还眼，以牙还牙。’只是我告诉你们，不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去；有人强逼你走一里路，你就同他走二里。”但此语后来有转义，用于表示在某种责任要求自己做的事之外再多作一份努力。

它才会变得道德一点。这样，可以预期这家公司就只能在充满公众的敌意的气氛中做生意了。法庭、公共利益集团、新闻媒体都会合理地断定：他们得靠不断施加法律与社会压力来拖着这家公司往前走，才能防止它钻法律的空子，暗中把酸化物洒向空中，或是在俄勒冈或巴西对凡是法律没有明令禁止砍伐的树木进行皆伐，因为它对环境的脆弱性与环境的美，对稀有物种与稀缺的宜人环境会表现得麻木不仁。这难道是商家所想要的声望吗？一家公司除非真的是一心只要赚黑心钱，否则它最好是自觉地服从法律与道德习俗，甚至在这方面走上第二里，特别是考虑到这第二里是法律与公共习俗不久就会逼它走的。如果公司在采取道德行为上高出法律的要求，不管是公司的员工还是公司外的公众都会对它有好感。

168

26. 举证责任准则：认识到在环境决策上举证责任的转变

从1941年到1977年，人工合成化学物质的产量增加了350倍，其中有许多对自然系统和人体都相当有害。回复能力最强的区域生态系统也吸收不了我们排出的废气及我们施用的杀虫剂与除草剂，大气气流也冲不走喷雾剂中的氟烃[1]与超音速飞机排出的废气。我们操纵自然的能力越大，我们就越接近地球这一“公有地”的承载能力的极限，我们始料不及而又会被放大的一些后果的影响就会越深远。对一个人，我们是在证明其有罪之前假定他是清白的，[2]但对化学制品就不能这样，而应该先怀疑它有害，直到我们能证明它无害。这样，举证的责任就转移了，现在是企业家负有举证的责任了。这又使

① 氟烃（fluorocarbon）：碳氟化合物。

② 这是指美国司法制度中的“无罪推定”。

商家否认在技术还是在道德的意义上都得走在前沿了。过去是自然的“看不见的手”[1]能控制这些问题，但现在已不再如此了。

人们可能会期望，风险将会随着我们能力的增强而降低。但我们能力的增强实际是使我们对自然系统的扰动更深，而我们对于自己的行动会产生多深远的影响还是很无知。克莱梅克斯铀业公司（Climax Uranium Company）（即现在的阿玛克斯（AMAX））从1951年到1970年在科罗拉多州大章克申（Grand Junction）南端开采铀矿，矿渣的放射性强度为原矿石的85%，却被当作无害的，被广泛地用作建筑材料，建成了数以千计的房屋、学校、人行道等。直到1970年，医生才注意到当地白血病、裂唇、裂腭及唐氏综合症[2] 的病例明显增加。这些病与铀矿矿碴之间有无因果关系还不能完全明确，但也已明确到让联邦政府和州政府采取紧急措施。那么，汉森工程（参见案例3）中又蕴含着一些什么样的未知数呢？如果政府管理部门能看到国家科研委员会（National Research Council）的关于电离辐射物的生物效应的顾问委员会（Advisory Committee on the Biological Effects of Ionizing Radiations）提交的最新报告（BEIR III）的话，他们也许能对此作出更好的估测。但在这些部门就此工程进行讨论时，此报告尚未发表，因为顾问委员会的成员还没能达成共识。

---

① “看不见的手”（invisible hand）：亚当·斯密认为在市场经济体系中，虽然人们都是在追求各自的利益，但这并不会导致市场的无序，因为市场机制像一只“看不见的手”在协调人们的行为，使得最后的结果是社会生产效率提高，人们的生活水平都得到改善。这里“看不见的手”指生态系统自动平衡的机制。

② 唐氏综合症（Down's syndrome）：一种先天性疾病，患者伸舌痴呆。系根据最早对此病进行描述的英国医师 John Langdon – Down 的名字命名。

随着技术不断进步，我们造成各种变化的能力似乎越来越多地超过我们预见这些变化的各种结果的能力。预见这些结果比造成这些变化需要的知识多得多。制造开蓬比预见开蓬会对詹姆斯河口湾的生态产生什么效果要容易，开采铀矿和建核反应堆也比预见矿碴中的诱变剂最后会流失到何处及会造成什么样的危害要容易。在某种意义上，可以说我们的无知比我们的知识增加得快。因此，我们必须放慢造成潜在的更有破坏力的变化，而进行足够的预试，否则会给自己造成很多问题。不能预见的后果多于可以预见的，而不能预见的后果中有害的多于有利的，在高技术的应用上很少会有意外的好运。使问题进一步复杂的还有，商家聘用了很多人来引进新变化与新产品，而且引进得越快越好；而很少有人被聘来预见有害的后果和提出警示。因此政府得用法律手段来增加安全系数。但在这种情况下，谨慎行事也是一种道德上的要求。

DDT能使老鼠致癌，但我们很难明确证明它是否也使人类致癌，因为我们不能用人来做这方面的实验。再说，由于过去DDT被广泛使用，我们每个人身上都已带有DDT了。那么，我们是否能因为没有确凿的证据而决定继续使用DDT，或者至少在美国以外的还没有明令禁止其使用的地方继续使用这种农药呢？（如果那样，我们可就真是在人身上做实验了，而且在实验过程中还能赚取利润！）抑或商家应该接受举证的责任，应该在决定继续使用前先证明DDT虽然使老鼠致癌却不会使人致癌？这种证明可以是通过对与人更接近的哺乳动物做实验，或者通过跟人类日常接触的人工化合物进行比较——如果研究结果是有很多这样的化合物看不出会使人致癌，但却能使老鼠致癌的话，就可以作为对继续使用DDT的举证。这种证明还可以是通过对癌症发病率与DDT的量进行更精确的测量

和比较来作出，一种方法是对不同地区进行比较，因为DDT的量在不同地区是不一样的，另一种方法是持续若干年进行测量和比较，因为随着时间的推移环境中的DDT量会因雨水冲刷而减少。这些主要是要说明：从道德的角度看，我们宁可失于过分强调安全，而不能失于忽视安全；商家有责任举证说明风险很小，而不能把风险很小作为一个假定，从而冒产生危害的险。我们的祖辈在拿不准的情况下也会冒险使用一种新的化肥，但作为晚辈，我们的良知越来越要求我们在能证明后果不会越过某个极限之前，必须拒绝采取冒险的行动。这适用于涉及我们生活的必需条件的情况，也适用于涉及自然名胜的风险时，因为自然名胜现在受到的威胁是空前的。

27. 全方位准则：将道德判断扩展到你的商业活动对之有所影响的整个事件

一个公司不能把责任向外推，但它作判断时考虑的范围却不能局限于公司自身，而应该尽量想得远一点。我们不能只孤立地看自己的活动，并根据其直接效果就判断出自己是否做得对。每个人都只是事件的一个环节。我们不能把连成一个整体的部分孤立起来加以评判，而必须把它们放到整体的格局中加以评判。[23]在过去，一个企业家在这条原则上可以敷衍，因为他的企业造成的后果如何有关各方都看得比较明显，如果有什么无意造成的后果的话，往往也是中性的。

但现在我们再也不能假定新技术与更多的经济增长一定是好事，甚至不能假定其为中性的了。那些从它自身看是好的、在过去一直是好的事情，全方位考虑就可能是坏的。即使在技术获得成功的地方，它带来的益处也越来越多地是带有一些害处。技术可以让工人有工作做，但周围很多里范围内的人们的

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

健康及自然的风景都会受到摧残。而高技术一旦失败，几乎无可避免地，其益处会全部失去，而其害处则加倍地表现出来。我们得考虑一下在我们赌输了的时候，会留下什么样的经济后果。开蓬的生产本来是为了能有更好的收成以促进经济的强盛，但结果却是詹姆斯河盆地被严重污染，而联合化工公司也瘫痪了（参见案例1）。报废的核反应堆不但不能再输出能源，更糟糕的是要清除它所需的成本极大，且几乎不可能彻底清除。在这种情况下，社会没有获得任何盈余，也不是回到零点，而是深陷于亏损之中。

道德评判需要针对更大范围的复合单元。在一条正在下沉的船上只考虑个人的生存是没有任何用处的，同理，在一个日益恶化的环境中只顾自己的公司的兴旺发达也没有任何用处。在过去，商家可能是认为需要考虑的相关单元仅仅是公司及其顾客；而现在，随着技术的复杂化和危机感的降临，商家应该考虑的相关单元是社会、国家乃至整个地球了！

28. 为子孙着想准则：要想到数十年后

管理人员都感受到强大的压力，让他们关注本季度甚至是本周的图表[①]如何。有人说，成功的商家眼光都得是短视的。但实际情况从来都不是完全如此，而且，随着现代公司规模的扩大和寿命的延长，情况更越来越不是这样了，因为在现代公司中，集体利益涉及的时间甚至比个人生命还长，更不用说个人在公司中任某一职位的时间了。韦耶黑塞公司从植树到收获木材的一次循环就需要半个世纪。没有任何大公司承受得了目光短浅的后果，股东们关心的也不仅仅是下一次的分红。大多

① 指显示有关公司的财政、经营状况的一些重要指标的图表。

数股东想做的是10年、20年的投资；公司越有活力，股东们就越会指望靠这些投资来养老，或把股票遗赠给自己的后代。他们是想让公司能很好地度过这一年，但必须是能保证公司有长远的光明前景。如果他们相信公司富有创新精神，相信他们今年少拿点红利有利于公司改进环境的质量，他们会愿意少拿点红利的，因为他们退休后得在这个环境中生活，他们的后代继承了这些股票后也得在这个环境中生活。商业与住房贷款的时间往往长达二三十年。信贷公司难道不应该认为，客户会很关心还款期间及那以后当地商业的稳定性及周围环境的质量吗？在治理环境上的花费正如在国防上的花费一样，从近期看都是非生产性花费，其效益是一种总的、长远的效益。

大公司是一个法人团体，具有综合性，这一特点正适于考虑环境问题所需的时间尺度。社会与自然主义所关注的也是公司自身所需要的。也许孙子辈以后的未来世代不能使我们有多少道德与生物意义上的义务，但如果我们能看到孙子辈那么远，对于我们的实践基本上也就足够了。同时，公司不一定会走向衰老与死亡，而可以不断地获得新生。加上公司的很多业主与管理者是会任几十年的理事，再加上随着所考虑时间的延长，从自我利益与从道德角度作的考虑会趋于吻合，好的商业领导人在考虑问题时应该是作数十年的打算。

29．“试试你自己”准则：加于他人的风险应低于你自己愿意承受的风险 171

有些渔民同时在詹姆斯河的干流与未受污染的支流打鱼。他们把从干流与支流捕到的鱼混在一起，用于市场出售，却小心翼翼地挑出一堆未受污染的鱼带回家自己享用。这些渔民代表着很多这样的人：他们拥有或管理的公司需要有一个堆放有

害废物的场所，自己却从不在这样的场所附近居住；他们需要用很多电，但这电得来自距离很远的核电厂或火电厂；他们想获得各种物品，但又不想承担风险。但谁也不应该只是购买各种物品而不承担任何风险。事实上，我们应该是不管财政上代价多大，也不管这些代价如何分配，都得承担起风险来。我的企业要赚利润，绝不容许你污染环境——即“毒物威胁为王”准则（参见第 11 节）。但我们且先把利润放在一边，考虑一下应如何承担风险。考虑到公共的利益，一个商家不应该把自己不愿意承担的风险加到别人头上。我们不仅应该考虑风险的大小，还应考虑风险是否得到公平的分配，以及人们是自愿还是被迫承受这些风险的。

如果一个地方的 100 英里内有堆放有害废物的垃圾场或核能发电厂，大多数人都会不愿意在那里住。那么，对于以让别人生活在这样的环境中为代价生产出来的电与各种物品，这些人就不应该使用。如果一个公司把建立垃圾站或核工厂的地点定得离一个居民点很近的话，那么，除非公司的管理者也住在那么近的距离内，否则这公司就是把一些危害强加于当地居民了。消除污染物的成本会随着所消除的比例的增加而步步上升，要想达到零风险是不可能的。有一定的环境风险是无法避免的，但多一点风险能使商家有利可图，因此清污的成本会对商家产生很大的压力，使他们趋于把环境可以承受的风险定得很高。因此，应该让研究人员来制定污染物最高的容许浓度，因为他们不了解清污的成本，而也会受污染物的影响，也得长时间地呼吸自己对其毒性作了界定的空气。现在商家正在用各种毒素、诱变剂、致癌物来进行赌博。有关各方都应承担这场赌博给公共利益（而非仅是私人利益）带来的风险。在未获对方同意时，任何人都不能拿别人的幸福作赌注，哪怕输的可能

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

只有百分之一；更不能拿别人的生命作赌注，哪怕输的可能只有千分之一。一个人强加于别人的风险应当比他自己所愿意承担的风险低几个数量级。

30. 齐心协力准则：争取大家共同努力才能获致的利益

如果还有一百个烟囱在排放硫，那么消除一个烟囱的硫就没有多大意义。一家开发商在获知自然保护局（Nature Conservancy）要就一地区是否应该开发征求公众意见时，可以决定放弃这个地区，但可能还有十家开发商想要投标。这样，对这些在环境问题上比较敏感的企业来说，不光是它们想要达到的效果达不到，而且它们在市场中还会处于劣势。在别人可以做坏事而无需付多少代价的情况下，你想做好事就有可能无法生存。在这里，竞争性成了一种恶，因为它鼓励人们通过侵占公有地来获利。但光一家公司做不到的事，所有公司联合在一起就能做到。环境的与经济的条件，都要求不同的商家采取一致的行动。在道德问题上是否能够成功，取决于众多人意志的共同作用。制造商、发电公司、房地产经纪商协会往往能对较广范围内的政策制定有着明显的影响力。 172

在更高的层次，政府可以制定各种法规，如区划法规、污染指标、污染税、限额规定等。在历史上，制定这样的法规一般是与允许企业间自由竞争的原则相左的。然而，当私人利益得以牺牲公共利益为代价时，这样的法规就是道德上必需的了。资本主义如果不能把为公共利益而共同努力纳入其制度中的话，那它即使不被极权专制所取代，也迟早必然会在社会主义面前垮台。我们前面说到，企业如果宣称将在法律允许的范围内赚取最大利润，将会招致社会的敌视（参见准则25）。如果公司的协会原来也仅是为了这些公司的私利，仅是一种院外活动集团

而不代表公司共同的良心的话，那我们可以期望，公司的协会同样会招致这种社会的敌视。人们应该致力于建立"大家共同商定而又互相执行的强制"[24]。也许我们不能信任任何一个行业能把自己完全管制好。认识到这一点在我们面对着未来各种未知的压力，为自己和为后代着想时都是很重要的。任何公司都不是一个孤岛；敲给一个人听的钟声，所有的人都会听到。

31. 敢于怀疑权威准则：对公司的压力要有批评的眼光

尽管公司因其半公共性及寿命长的特点而比个人涉及到更大范围内的道德问题，但公司的组织结构却有削弱和分裂人们道德意识的趋势，这是因为：个人只是部分地参与公司的活动，公司的功能及其声言的目标有限，公司有着集体的、非人格化的性质，而且我们的薪水得仰赖于公司。对很多人来说，一旦开始了一场商业的法律诉讼，或是打了时间卡，① 道德就会被抛在一边。我们工作时得到的，可能自己也想要的，是一份对我们的职责作了明确规定的说明。有些问题公司不鼓励我们去问；我们在工作中得到的感觉是没有谁能够处理好这些问题，我们周围的社会环境是让我们忘掉这些问题，继续自己的工作。公司的环境是让人更多地去想对公司的忠诚，而不是去想事实是什么。也许我们会在道德上感到麻木，感到鼓不起勇气来，而我们应该做的，是把自己作为父母、作为公民、作为消费者该问的所有问题都提出来，而且对这些问题作出回答时也应想着自己作为父母、作为公民、作为消费者，而不是作为公司职员时，会如何回答。

① 时间卡（time card）：指用来计算计时工作时间的卡。一般是工人上、下班时都将卡插入计时机（timing machine）中，由计时机打上时间，以便于计算。因此，"打了时间卡"意为在班上的时间。

有人说，哲学使人不适合于搞商业，但实际上应该说是不适合于搞那种不应当的商业。哲学主张商家能做“批评者”(希腊语之 kritikos，即“能够做评判的人”)，[①] 而作评判的能力乃是一种高超的商业技能。正像大学、政府、教会一样，一个公司要是不能欢迎和容纳一些批评者，就会变得很教条化，变得跟不上形势。只有敢于对权威发出质疑的人才能进行革新，而如果批评家能够不沉寂，道德的做法与出于私利的做法从长远来说是会趋于一致的。在 DDT 问题上蕾切尔·卡逊（Rachel Carson）是对的；在汽车废气和空气污染的问题上拉尔夫·纳德（Ralph Nader）是对的。由于有了他们的批评，我们现在的汽车、城镇、乡村的状况都比较好。阿拉斯加石油管道也是因为有人对之进行批评才建得这么好。一个世纪前，保守的商业管理者曾说我们承受不了废除奴隶制与童工所需付出的代价；现在，保守的商业管理者又说我们承受不了承担环境责任所需付出的代价。但更有哲学头脑的管理人员们正在纠正这 173 种思想。赚取利润的压力确实需要道德的监督。怀特海曾说道：“伟大的社会是这样一种社会：其商人会把自己的作用看得很伟大。”[25]现在，一个伟大社会的商人的作用应该包括“从环境的角度考虑问题”了。

32. 绿化准则：记住账本底线上的数字不应是黑色，如果它不能同时也是绿色的话[②]

在病态的环境中不可能有健康的经济。我们在前面提到的

① kritikos 为英文中 critic（批评者）一词之所本。

② 账本底线（bottom line）：账本或财务报告最底下的一行，盈利时以黑字表示净收入，亏损时以赤字表示净损失。这条准则蕴含了“公司不能在不符合环保要求（绿色）的情况下去追求盈利”之义。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

那个成问题的口号实际上可以改为："对乡村有利也就对公司有利。"当然这不是说对所有的公司都会有利，但我们用这个口号可以检验出哪些公司是好公司。一个公司光是账本连续出现黑字并不足以称为一个好公司，如果其盈利是以绿色消耗殆尽为代价的话。在这里，绿乃是自然货币的颜色。IBM 的前任总裁 T·V·李尔森曾提出应该"将美国的商业绿化"，并总结道："因此，整个环境问题最终都归结为一种价值判断，归结为我们应如何确定各种价值的优先序列，归结到我们是否有决心采取行动。我所认识的商人都已作了那样的价值判断，他们像其他人一样想要一个更清洁的环境。我相信他们也会有决心为这个目标而奋斗，并通过商业的领导作用，来帮助强化国民改善环境的决心。"[26]

之所以要求公司的账本底线是绿色的，一部分是因为海洋、森林、草地是地球的肺叶。但这里面的原因还不仅是这些明显、实用的原因。商业活动只是我们人类与自然的多重关系中的一种，我们不能因为这种活动而取消在我们的业余时间和我们消费活动之外进行着的其他活动。这些其他的追求幸福的活动，包括科学活动、消遣活动、审美活动、欣赏性的活动、感受田园诗情的活动、哲学活动，等等。不管是为了让商业能够继续，或是为了在商业活动之余我们能生活得好，我们都需要一个足够清洁的、绿色的环境。这里清洁有两层含义：一是没有污染，一是没有人类对自然过程的干扰。有些地方应该绝对排除人为的操纵与干预，另有一些地方则应该在一定程度上排除这种操纵与干预。有些地方应该保持其乡村特色，还有些地方应该保留为荒野。我们应该有模仿鸟与棕兔，应该有山齿鹑与原始风景中的日落，应该有高处看到的广阔的远景与峡谷区。我们应该留下很多在我们人类产生前的亿万年中就已在进

行的“商业”[1]。在这个意义上，绿色乃是生命之色，是一切“商业”中最为基本的。

商业与自然

每个生物体都必须设法“谋生”，必须消耗其环境中的物质。人类的商业活动也遵循着自然的法则，即我们必须通过劳动来获取食物与住所。在这种意义上，对于必然的“是”，我们也将其认作“应该”。换言之，对于自然所要求的（让我们工作），对于必然性的东西（我们必须工作），我们也将其化为道德的律令（我们应当工作）。否则，我们就不能兴旺发达，在极端的情况下还会死去。在这种意义上，为了基本生活所需而提出与浪漫的自然主义（那种想让自然完全保持原貌的想法）相反的“工作伦理”是对的。这种工作伦理颂赞着人类的劳动与管理能力，因为劳动与管理神奇地将自然环境置于我们的控制之下。但在同时，每个生物体又必须得适应自然，必须被整合到一个生命支撑系统中。在荒野中，不适应环境的生物不能兴盛，而且最终会被消灭。人类以其商业活动改造天然自然的方式，主要是通过有意识的活动使环境适合于人类生活，而不是让人类去适应环境。然而，不管人类商业能在多大程度上改造自然，我们也无法逃避我们应该适应自己的周围环境这一基本的要求。 174

这样，尽管我们必须工作，而且也应该工作，但并不是我们做的一切工作都同样地合适。任何商业活动，如果是减少人

---

① 英文中的 business（商业）有多种含义，在这里指的是自然中的生命活动。

类对于自然系统的适应性，即使只是少量地减少，便都不能算是真正地提高了我们的生活水平，倒可能是会危害我们的生存。在过去，人类基本没有自己的商业活动会超过地球的承载能力之忧，但对于现在与未来，这却成了很实在的一种可能了。因此，工人与管理者都必须成为清醒的环境保护主义者。在这里，我们又一次从“是”（生命是如何有着其生态的基础）进到了“应该”（从人本主义的环境伦理出发，商家也应对环境问题保持警醒与敏感）。人的生态学与人的伦理学都无法避开环境事务。由于人类需要物质与能量的输入、通流与输出，因此不管是从地区范围还是从全球范围看，人类都是与地球紧密地联结在一起的，故此处也正如在会计事务所一样，需要有收支平衡的预算。在这种意义上，经济的活动迟早必须也应该是生态的活动，这两个形容词实际都含有生命在一个家园中繁兴的意义。

伯特兰·罗素曾声称：“每个生物都有点像一个帝国主义者，试图尽可能多地将其环境转变为其自身或其后代。”[27]但这显然是夸大其辞。按这种说法，结果便是社会达尔文主义，认为个人及其企业都只能是利己主义的，互相进行着侵略性的竞争。然而，自然并没有让任何一种生命形式有将非常之多的环境转变为自身及其后代的条件与倾向。每一种生命形态都经特化而适应某一生态位，被限定在此生态位中，同时又被织人一个网络，使它处于一个金字塔式的、流动的生命物质系统中，依赖于许多其他的物种。最近的生物学研究强调的不是侵略与斗争，而是效率与对生境的适应。很多动物种群都对自身的数目有一定的限制，使之能适应自己所拥有的资源。即使一物种没有从内部对自身的数目有所控制，其不断扩展自我的遗传冲动也会受到外部的限制——有一个“自然公司”让一切生命体

都生活在一个共同体中。

这一切都是在有道德之前的情况。那么，当金字塔的顶端出现了如此强大而又如此缺乏特化的智人，通过文化的进化，至今几乎确实达到了能将整个地球转变为其自身及其后代时，又该怎么办呢？答案在于：自然同时也给我们装备了道德意识，这是任何非人类生命都不具备的。也许，这种道德意识现在可以明智地指导我们那力量惊人的大脑与手。自然主义的生态伦理是要让人们认识到：包括商业在内的有意识的人类活动应该采取既适应又适合前道德时代自然运作方式的形式，不管它在多大程度上延伸了这种运作。每一种生命形式都受到限制，只能在一个更大的共同体中才能兴盛。在地球生命系统的支撑下，人类显得最为荣耀，但地球生命系统不能只支撑人类，也不应该只支撑人类。最理想的世界不是一个完全为人类所消费的世界，而是给城市、乡村与荒野都留有适当的空间的世界。我们只有对生命的整个"商业"都加以道德的关注，自己才有可能很好地生活。这种伦理是通过平衡资源的收支来捍卫人类的生命，但更进一步，它也捍卫一切生命在生态系统中的完整性。 176

地球是否是为我们而造，这个问题我们可以留给神学家去解答。无论如何，神学家也不会说地球是为了让人类开发而造的。同时，我们倒可以说：人类是为地球而创造的，甚至也是由地球创造出来的。这使我们有权力也有义务让自己的行动是使我们能继续适应地球，适应地球上这使生命得以延续的物质系统。[28]

注 释

1. 见 U.S. District Court, Eastern Division of Virginia, Richmond 于 1976

年10月5日的审判记录。默希奇法官的话是宣判时在法官席上说的。由于联合化工公司同意将800万美元用于减少污染造成的损失，此案的罚款被技术性地降到500万美元。

2. Hugh H. Iltis, "The Biology Teacher and Man's Mad and Final War on Nature," American Biology Teacher 34（1972）：127－37，201－21，特别是p.201f. 此文发表后，詹利工程由于路德维希先生年迈及一些财务上的困难而被一个巴西财团接管。此工程的新主人在环境问题上的态度尚不明了。

3. 有关汉森项目的细节，笔者从Thomas J. Wolf的一篇未发表的论文获益良多。

4. Louis B. Lundborg, Future without Shock（N.Y.: W. W. Norton, 1974）, p.128f.

5. 请参看Marshall Frady的一篇报告，"The View From Hilton Head,"见Harper's Magazine 240, no.1440（May 1970）：103－112，on p.103.

6. Henry B. Schacht and Charles W. Powers, "Business Responsibility and the Public Policy Process,"见Thornton Bradshaw and David Vogel, eds., Corporations and Their Critics（N.Y.: McGraw－Hill, 1981）, pp.23－32.

7. 见Time, October 6, 1961, p.24. 更确切一点，威尔逊是曾经说："很多年来我都一直认为，对我们国家有利的必定也对通用汽车公司有利，反之亦然……"

8. Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons," Science 162（1968）：1243－48.

176

9. Final Report of the National Science Foundation Workshop Panel to Select Organic Compounds Hazardous to the Environment（Washington, D.C.: National Science Foundation, September 1975）, p.8.

10. Cost of Government Regulation Study for the Business Roundtable（Chicago: Arthur Anderson and Company, 1979）; The Business Roundtable Air Quality Project（November 1980）.

11. Aldo Leopold, "The Round River," in A Sand County Almanac（N.Y.: Sierra Club/Ballantine Book, 1970）, p.190.

12. H. E. Wright, Jr., "Landscape Development, Forest Fires, and Wilderness Management," Science 186（1974）：487－495，此处引文见 p.494.

13. Francis Bacon, Novum Organum, Works（N.Y.：Garrett Press, 1968）1：157；cf. 4：47.

14. 见引于 Robert Cahn, Footprints on the Planet（N.Y.：Universe Books, 1978）, p.107.

15. 引自 Theodore Roosevelt 在大峡谷作的一篇讲演，见刊于 New York Sun, May 7, 1903.

16. Alfred North Whitehead, Science and the Modern World（N.Y.：Mentor Books, New American Library, 1925, 1964）, p.175.

17. Jeremy Bentham, The Principles of Morals and Legislation（1789）（N.Y.：Hafner, 1948）, ch.17, sec.4, p.311.

18. Nicholas Wade, "New Vaccine May Bring Man and Chimpanzee into Tragic Conflict," Science 200（1978）：1027－30，此处引文见 p.1030. 也请参看 Paul R. and Anne Ehrlich, Extinction（N.Y.：Random House, 1981）, pp.60－61.

19. Walter J. Hickel, Who Owns America?（Englewood Cliffs, N.J.：Prentice－Hall, 1971）, p.151. 此项决议制止了色斯普秃鹰保护区（the Sespe Condor Sanctuary）石油与天然气的进一步泄漏。

20. 根据 Laurence Tribe, "Trial by Mathematics：Precision and Ritual in the Legal Process," Harvard Law Review 84（1971）：1329－93，此处引文见 p.1361.

21. William G. Pollard, "A Theological View of Nuclear Energy"，见由 Breeder Reactor Corporation（一由 753 个电力系统组成的协会，在 Oak Ridge, Tennessee）刊发、向公众解释核能发电的 Let's Talk About 系列。

22. Milton Friedman, "The Social Responsibility of Business Is To Increase Its Profits," New York Times Magazine, September 13, 1970, pp.32－33, 122－126，此处引文见 p.33.

23. 如果用一个专业点的区分，这里需要有一种目的论的关心，以免陷入义务论的幼稚。我们不能就一件事的本身判断其对错，而必须考

虑到其结果。

24. Hardin, "The Tragedy of the Commons," p.1247.

25. Alfred North Whitehead, Adventures of Ideas (New York: The Free Press, 1967), p.98.

26. T. V. Learson, "The Greening of American Business," 见 The Conference Board Record 8, no.7 (July 1971): 21－24，此处引文见 p.22.

27. Bertrand Russell, An Outline of Philosophy (N.Y.: New American Library, Meridian Books, 1974), p.30.

28. Colorado State University 商学院的 Richard D. Steade 为本文的写作提过一些有用的建议，在此笔者谨表感谢。

177 **参考文献**

Vincent Barry, "Ecology," 见 Moral Issues in Business (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1979) 的第 9 章。

Tom L. Beauchamp and Norman E. Bowie, "Environmental Responsibility," 见 Ethical Theory and Business (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice－Hall, 1979) 的第 8 章。

Herman E. Daly, ed., Economics, Ecology, Ethics: Essays Toward a Steady－Sate Economy (San Francisco: W. H. Freeman, 1980).

D. J. Davison, The Environmental Factor: An Approach for Managers (N. Y.: John Wiley and Sons, Halsted Press, 1978).

Jean Dorst, Before Nature Dies (Boston: Houghton Mifflin, 1970).

Nicholas Homes, ed., Environment and the Industrial Society (London: Hodder and Stoughton Educational Services, 1976).

H. Jeffrey Leonard, J. Clarence Davies III, and Gordon Binder, eds., Business and Environment: Toward Common Ground (Washington, D. C.: The Conservation Foundation, 1977).

George F. Rohrlich, Environmental Management (Cambridge, Mass.: Ballinger, 1976).

Donald Scherer and Tomas Attig, Ethics and the Environment (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice－Hall, 1983).

Presson S. Shane, "Business and Environmental Issues," 见 Ethical Issues in Business: A Philosophical Approach, Thomas Donaldson and Patricia H. Wehane, eds., (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice－Hall, 1979).

Manuel G. Velasquez, "Ethics and the Environment,", 见 Business Ethics: Concepts and Cases (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice－Hall, 1982).

节 1. Beauchamp and Bowie 前引文献中有关于 Keptone 案例更详细的资料。此外请参看 Marvin H. Zim, "Allied Chemical's $20－Million Ordeal with Kepone," 见 Fortune 98, no. 5 (September 11, 1978): 82－90, 与 Frances S. Sterrett and Caroline A. Boss, "Careless Kepone," 见 Environment 19, no. 2 (March 1977): 30－37, 及该文中的参考文献。对 Jari 项目的讨论见 William M. Denevan, "Development and the Imminent Demise of the Amazon Rain Forest," 见 The Professional Geographer 25 (1973): 130－35; A. Gómez－Pompa, C. Vázquez－Yanes, and S. Guevara, "The Tropical Rain Forest: A Nonrenewable Resource," Science 177 (1972): 762－65; Norman Gall, "Ludwig' Amazon Empire," Forbes 123, no. 10 (May 14, 1979): 127－44; Philip M. Fearnside and Judy M. Rankin, "Jari and Development in the Brazilian Amazon," Interciencia 5 (1980): 146－56. 关于铀金属废料的放射性风险见 D. G. Crawford and R. W. Leggett, "Assessing the Risk of Exposure to Radioactivity," American Scientist 68 (1980): 524－36. 此外亦请参看下面为 26 节列的文献。

节 3. 关于 stakeholders 的更多情况见 Schacht and Powers，本章第 6 条注释。对企业政策所涉及的环境问题的概述见 Leonard Lund, Corporate Organization for Environmental Policymaking (N.Y.: The Conference Board, 1974), Report No.618.

节 4. Mobile Oil 在 The New York Times, February 1, 1973, p. 35 刊登了一个广告 "The $66 Billion Mistake," 维护加利弗尼亚州而反对联邦政府的标准。这可以看做大公司在拖后腿。杜邦公司不顾越来越多的表明氟烃雾剂会破坏臭氧层的证据，而大肆游说国会和做广告以反对禁用氟

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

烃雾剂的做法之一例见 The New York Times, June 30, 1975, p. 30 的一则广告。Beauchamp and Bowie 中讨论到的保护区采矿公司案例可作为另一个例子（出处见本章注释）。

节 5. 见 David Burnham, "The Case of the Missing Uranium," The Atlantic Monthly 243, no. 4 (April 1979): 78－82. 大公司回避公开有关其废物排放数据的例子，包括塞凡纳河案例，见 the Freedom of Information Act Oversight: Hearings before a Subcommittee of the Committee on Government Operations, House of Representatives, July 14, 15, 16, 1981 (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1981) 中 Ralph Nader 的证词（p. 330），及 James M. Fallows, The Water Lords (N. Y.: Grossman, 1971)，尤其是该书第 9 章。亦请参看 Toxic Substances and Trade Secrecy (Washington, D. C.: Technical Information Project, 1977)（此为美国国家科学基金会资助的一次会议的论文集），尤其是其中的 "Toxic Substances and Trade Secrecy: Rights and Responsibilities" by William Blackstone（本文重载于 Scherer and Attig, Ethics and the Environment）。

节 7. 关于打折扣，特别是在有关自然给人提供的舒适上打折扣的利与弊，见 Anthony C. Fisher and John V. Krutilla, "Resource Conservation, Environmental Preservation, and the Rate of Discount," Quarterly Journal of Economics 89 (1975): 358－70.

节 11. 例子参见美国钢铁公司的令人忧虑的记录，由 John R. Quarles, Jr. 列举于 "American Industry: We Need Your Help," in Leonard et al., Business and Environment: Toward Common Ground（见上）。关于在环境问题与商业上的舆论，见 "The Public Speaks Again: A New Environmental Survey," Resource, No. 60 (September－November 1978): 1－6. 亦请参看节 20 下的参考文献。

节 12. 关于稳态经济学，见 Herman Daly（出处见本章注释）。

节 14. 关于对亚马逊河流域几乎或完全不为人知，但可能可以作药用的植物的估计，见 Nicole Maxwell, "Medical Secrets of the Amazon," Americas 29, nos. 6－7 (June－July 1977): 2－8. 关于我们即使对北美洲人已长期居住的地区（包括新英格兰与美国中西部）也知道得多么少，见

Wright（本章注释 12）。

节 18. 关于在脆弱的土地上进行大量技术开发会有的困难，见 the Congressional Office of Technology Assessment 准备的 An Assessment of Oil Shale Technology（Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1980）.

节 19. 关于对待动物，见 Peter Singer, Animal Liberation（N. Y.: New York Review Books, 1975），其中对德赖兹试验的讨论见 p. 50f，对小菜牛的讨论见 pp. 127－35。关于使用铅弹与钢弹问题，见 U. S. Fish and Wildlife Service, Final Environmental Statement: Proposed Use of Steel Shot for Hunting Waterfowl in the United States（Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1976）. 该项报告发现钢弹对鸭子没有致残效果。

节 20. 对美国人对濒危物种的态度的报告见 Public Opinion on Environmental Issues, Resources for the Future Survey for the Environmental Protection Agency, et al.（Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1980）, p. 18. 对物种灭绝率的惊人的加速的讨论见 Environmental Quality－1980, Eleventh Annual Report of the Council on Environmental Quality（Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1980）. 亦请参看 The Global 2000 Report to the President, Council on Environmental Quality and Department of State（Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1980）. 亦请参看 Norman Myers, The Sinking Ark（Oxford: Pergamon Press, 1979）and Paul and Anne Ehrlich, Extinction（见本章注释 8）。 179

节 23. 关于银行与金融业的环境政策，见 Cahn（本章注释 14）, pp. 124－40. 作者发现：在 30 家主要的商业银行中，只有 6 家制定了环境政策，而且这些政策都并不很明确，而 John Hancock, Equitable 与 Aetna 三家银行在这方面做得较好。

节 26. 见 U. S. Department of Energy's Division of Environmental Control Technology, the DOE Grand Junction Office, and the Colorado Department of Health 起草的 Progress Report on the Grand Junction Uranium Mill Tailings Remedial Action Program, February 1979, 由 National Technical Information Service 发行。其后，有 Committee on the Biological Effects of Ionizing Radiations 的报告，The Effects on Populations of Exposure to Low Levels of Ionizing Radiation: 1980

（BEIR II）的发表（Washington，D. C.：National Academy Press，1980），但这篇经受许多波折的报告是在委员会一些成员的反对下公布的。臭氧层受威胁涉及到一些还不是很明确，但一旦发生会是很剧烈和深远的对环境的破坏。杜邦公司一直都声称氟烃与臭氧层受破坏之间的联系尚未得到证明。此案（见 Velasquez 前引文）的细节为讨论转移举证责任的必要性提供了一个很好的案例。

节 29. 关于生活于有风险场所的舆论见 Public Opinion on Environmental Issues（见上 20 节参考文献），p. 31.

节 30. 见 Kenneth R. Andrews，“Can the Best Corporations Be Made Moral?” Harvard Business Review 51，no. 3（May - June 1973）：57 - 64.

第九章　评价荒野地*

180

美国本土大约有2%的国土是荒野地（其中1.2%已标明为荒野，另有1%正在研究之中），其余的98%或已用于房地产开发，或已成为农田、牧场、生产木材的林地，或被定为多用地。已开发的98%中，有2%的是被砍过但已恢复为野生林，或是只作了初步开发的地区，可能适合于做荒野地或半荒野地。人们正试图决定该如何评价这些残余的荒野地。由于这些差不多全是公共土地，所以关于它们的决定属于政治决策；但这些决定的时代背景，是哲学上正试图重新确定人类应如何评价自然，而且人们已在关注生态问题。所以，这些政治决策就与变革中的世界观缠结在一起了。

因为这些关于荒野自然的决策是涉及到如何利用公共地，人们趋于认为最有用的是考虑经济原则与经济战略：最接近完备的"资源利用"理论将涉及如何估计以货币衡量的成本与收

---

* 本文原发表于Environmenal Ethics 7（1985）：23～48，经许可收入本书。

益；明智的利用就是“高效利用”。决策应当是民主的，因为这是有关公有土地的政治决策；只是民主决策过程有很多弊端。有少部分人在政治上很有影响力和手腕，有着很集中的利益，一个政治决定会使他们获益很多或损失很大，而大多数人则缺乏组织，利益分散；这样，前者的声音就容易压过后者的声音，前者也容易操纵后者。有组织的较小的群体往往比庞大但却只是潜在的群体更能采取有效的行动；立法者得对压力团体作出反应，而且会维护其自身的利益；政府机构会变得很官僚，从而行动迟缓；民众的意愿难以反映上来，也难以汇总；投票者投票时并不是在表达自己喜欢什么政策；如此等等。要将这些弊端减少到最低限度，一个方法是坚持进行更系统、更科学的决策分析，而这往往意味着更看重经济因素。

尽管目前已有广泛的认识，认为有些“宜人环境价值”（amenity values）或“环境价值”（environmental values）难以用美元或其他数量单位来量化，人们仍继续努力，试图以本—利分析来给一场旷日持久的关于价值的争论增加一点秩序。立法者与政府专门人员对于说他们误用公共基金与资源的指责总是很敏感，所以他们认为如果自己关于荒野地的决策如果有经济上的根据，就能尽可能地科学和民主地决策了。他们相信，使人们关注荒野地的一个很有效的方法，就是对荒野地定价。尽管他们没在所有的情况下都用这个方法，但在资源利用问题上通常都是如此做的。当然也需要考虑一下成本与利益的公正分配，但这个问题可以放到后面。作为第一步，只需要对这些残余荒野地的价值作一个经济上的评估。[8]

在下面，我将对这种制定政策的方法提出质疑。我的论述不是要对本—利分析的效用进行批评，而只是要探究一下，我们在残余荒野地上要保护的价值是否能用经济的方式表达出

来。在第一部分，我将先给出价值的几个层次，这些可以独立于荒野地决策问题，而后给出与荒野地利用有关的12种类型的价值。在第二部分，我将讨论用货币来衡量这些价值是否能够成功。在第三部分，我将提出有助于改进荒野地决策的几条哲学原则。第一部分是描述性的，第二部分是批评性的审视，第三部分则是从某种立场出发提出的观点；分析的方法将贯穿全文。

价值的分类

对于此处将要叙述的价值分类层次与类型，我们没有必要认为它们之间一定得是互斥的，但我们必须想到价值的各个维度，因为这些是任何完整的分析所必需的。

价值的层次

（1）V_{ip} = 个人偏好价值（individual preference value）。V_{ip}是个人在作选择的场合所表达的偏好。这里，评价及评价的结果（亦即价值）在于利益的满足。在这个意义上，评价是主观的，因为它是在主体—所有者那里产生了价值，而这价值通常是在主体—所有者与外部世界的关系中得到体现。只能作为客体的事物，包括没有心理生活、不会感觉到偏好的生物，是不会有偏好价值的，尽管他们可以作为主体偏好的资源。就我们人类而言，作为正常的成年人，我们对于自己偏好什么，只要通过伴随行动的内省，就能很明确地确定。对于他人的 V_{ip}，尽管有些情况会使人的态度与行为不大一致，但我们一般能从别人说的话及其行为看出他们的偏好。在存在诸多制约因素时，要弄清人们真实的价值可能会比较困难。我们也必须区分开人们

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

的目标与他们不成功的行动，以及潜在的偏好与显现的偏好，等等。对很多人来说，V_{ip}似乎是一切价值的动力，其余的价值都是从这种价值引发出来的。

（2）V_{mp} = 市场价格价值（market price）。要摆脱V_{ip}的主观性，能给人启发的一个方法，往往就是看一下市场。市场尽管是由V_{ip}产生的，却有着可观察的客观性。市场上随时都进行着物品与服务的交换。只要不是在易货贸易社会，市场都会给182 这些物品与服务确定一个时价，而这是一个公开的、可观察的量，产生于许多个人对拥有这些商品的价值的估计。V_{mp}是由商品的用途、稀缺性、劳动、广告、政府法规等多方面因素确定的，但说到底，人们是把这些商品作为有工具价值的东西进行交换，目的在于满足人的利益，因而商品的价格就必须反映人们的偏好。如果没有人想要这些商品，市场就会崩溃。荒野自然中并没有靠货币流通或易货贸易的经济体系，但人们还是不断地买卖自然事物。人们劳动，交易，拥有财产，而把自然用来满足自己的利益，这就把荒野自然引入了经济活动的范围。

（3）V_{ig} = 个人利益价值（individual good value）。如果评价只是表达自己的偏好，那么人们在自己认为什么是有价值的问题上应该不会出错，正如人们在把某种东西作为靶子时不会出错。当然，人们在自己偏好的东西是否真能给自己带来满足的问题上经常出错。我们做的一些选择和购买的一些东西可能并非真正是最符合自己的利益；这些选择与购买可能只带来暂时的利益，或根本没带来什么利益，却很快会让我们的境况变得比原来更糟。V_{ig}是符合一个人利益的价值，不管这个人是否选择了它。个人需要根据V_{ig}不断地对自己的偏好加以修正。个人本能的偏好有些原始，人们要能很好地弄清自己所有的

V_{ig}价值，需要受相当多的教育，甚至需要有很完备的知识。有很多事物（如下雨）是无论我们欢迎它们与否，都是有价值的。一些生物过程（如光合作用），即使我们对它们全然无知，也仍然有至关重要的价值。有的 V_{ig}可能并不涉及我们的偏好，更不用说市场的运作。

（4）V_{sp} = 社会偏好价值（social preference value）。通过政治、伦理、宗教等，众多的个人能表达一种社会的意志，而这往往会与某些个人的意志相冲突。V_{sp}是社会的偏好，即社会对其时间、资源、技艺、能量与金钱最优化的安排。拥有价值并非只是个体的特征，而也可以是群体的特征。V_{sp}是一种社会特性，V_{ip}则是一种心理特性，而 V_{sp}是 V_{ip}的某种综合，虽说我们对这种综合是如何达成及应该如何达成并不很清楚。在个人之上是否还存在一个社会整体的问题上，社会学家是有争论的。不少人认为，社会自身并没有体验生活的中心，只有个人才有。社会不会有什么利益满足，也不能享受快乐和遭受痛苦。考虑到这些问题，很多人都断言 V_{sp}是一种虚构。就像重心的概念一样，它只是一个实用的操作性概念，只在表面上是存在的。尽管如此，有些社会偏好并非只是满足个人的利益，而是对总体社会有利；或是不管是否能满足个人的利益，也是对社会总体利益有利的。似乎社会的偏好只要不是具有很强的压迫性，便会比具体个人的偏好更重要。至少，社会的偏好相对说来会更为持久。

（5）V_{sg} = 社会利益价值（social good value）。社会在什么对其自身的福祉有利的问题上也会出错。社会的选择也可能会脱离实际。此外，现代社会是以多元性为主，在什么是 V_{sg}的问题上，人们是通过协商达成共识，而这样的共识并非始终如一的。即使我们认为只有个人能有福祉，而社会只是相互联系

的个人的集合，我们至少得承认社会可以处于良性运行或恶性运行状态。“最大多数人的最大的利益”[1] 是一个含糊但却很能蒙蔽人的口号，其意思可以是“平均说来为大多数人所偏好的东西”（V_{sp}），但人们用此口号时通常的意思却是“平均说来能促进社会良性运行的东西”（V_{sg}）。对于社会的一种做法来说，其价值的一部分就在于它是否能维持社会的顺利运行，而不管它是否符合社会成员的集体意愿。对丹佛—博尔德[2]地区的人来说，印度峰荒野区的“开阔空间”是舒缓他们大都市生活压力的一个减压阀。尽管州议会通过民意测验得出的结果，是人们广泛认为应由联邦管理人员在此荒野区进行采伐，以增加就业机会和获取木柴，但将此地区保留为荒野地可能更有利于科罗拉多州社会的良性运行。

183

（6）V_{or} = 有机体价值（organismic value）。“价值”并非只有经济、心理、社会与政治方面的意义，而也有生物学意义。V_{or}是对生物有利的东西。人类一切的偏好与利益，实际上都是这个涵容更广的概念的子集。各种有机的与环境的利益，都作为一种工具价值而对生物的福祉做出贡献，而对于生物来说，这种福祉就是其最终的目的，是一种内在价值，而不一定是一种它能感觉到的偏好。生存价值对于进化过程中生物对环境的适应起着核心的作用。遗传信息具有很高的有机体价值，但它跟感觉、体验、偏好的满足或市场机制都没什么必然联系。野生动物会捍卫自己的生命，似乎它们有自身的利益。一

---

① 功利主义认为社会的利益即社会中个人利益之和，社会应该是追求最大多数人的最大的利益。

② 丹佛（Denver）、博尔德（Boulder）：科罗拉多州离得比较近的两个大城市，其中丹佛为科罗拉多州首府。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

个生物体能生长，能治疗自己所受的创伤，能抗拒死亡，还能繁衍后代。在这个意义上，每个基因组都是一个规范性（但不是道德的规范性）的单位，在“是”之外还显示出一种“应该”。在这个层次上，荒野自然在有能做决定的人类之前就是一个能产生价值的场所、变革中的世界观要提的一个问题就是：人类在土地利用上的决策，是否应该由我们对荒野有机体价值的关心而受到一些制约。

（7）V_{es}＝生态系统价值（ecosystemic value）。正如个人生活在社会系统中一样，生物体是生活在生态系统中，系统的利益与个体的利益之间的关系在这两种系统中是平行的。个人是通过扮演一定的社会角色（如作为母亲或野生动物学家的角色）而体现其对社会的益处的。同样，生物体是在其各自的生态位上起到保持系统繁荣的作用的，尽管他们并非有意如此，或许还不情愿如此。燕雀自身有内在的 V_{or}，但它们又起到控制昆虫种群的作用，从而体现出一种对生态系统的工具价值。也许是受社会学家的影响，生态学家对于个体生物之上是否还存在生态系统也曾表示过怀疑。V_{es}似乎比 V_{sg}更像是一种虚构，因为生态系中没有政策制定者，没有社会意志，也没有目标。虽说从生物学角度看生态系统似乎比社会系统更为实在，却比社会系统更显得没有一个价值的所在。然而，不管是否出于偶然，进化的生态系统中存在着一种创造性，它以我们还没充分理解的机制，形成了一切生物物种与生命过程。而现在，我们作为人类很想让这些生态系统继续运行下去。有些事可以有利于保持生物共同体的完整，也有些事是有害于生物共同体的，这在我们选择可生物降解的杀虫剂的问题上就能表现出来。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

荒野地价值的类型

（1）市场价值。荒野地的产品具有 V_{mp}。个人会认为这些产品有价值（V_{ip}），而这会表现为一种社会的意愿，即 V_{sp}。184 这样，个人与社会的利益会因有这些产品而增加。自然可以作为一种工具，用来使人的生活在物质上更舒适。人类在经济活动中一定会消耗自然物，对这一点我们没有任何选择；但我们可以选择消耗量的多少。直到最近，特别是在广阔的新大陆，自然似乎有着无限的资源，似乎只要我们能不断提高利用资源的能力，我们的经济就能永远持续不断地增长。但后来，我们的世界观发生了变化，我们对自然资源不可耗竭的神话越来越缺少信心。也许是由于 V_{mp}的上升，我们开始寻找可更新的资源利用方式，对不可更新资源，也希望能实行配给，或是能找到替代品。人们期望经济不断增长的压力，会使市场价值日益与下面我们将要说到的各种价值发生冲突。

（2）生命支撑价值。只要文化与生态系统密切相关，我们的选择（V_{ip}，V_{sp}）就必须限定在生态系统所能承受的范围之内，就得对 V_{es}给予适当的关注。但 V_{es}并不是人们头脑中产生的价值。虽说生物圈中重要的有用之物现在是成了我们的资源，但它们在人类出现之前就早已形成了。此外，像空气的流动、水循环、阳光、固氮机制这些有价值的事物，在市场价格、个人偏好或集体选择上从来都没起多大作用，只被视作自然给定的条件，作为其他一切事物的支撑。然而，近来人类活动的范围之广，已日益威胁到自然一些重要的生命支撑功能（如表土的深度、臭氧层与地下水的纯净度）。人们之所以想谨慎地管理荒野地，原因之一便是因为荒野地对地球的水循环、光合作用、有机物质的分解、对昆虫的调控及污染的清除总的

效果十分巨大。另一个原因，则是我们想要知道没受破坏的生态系是什么样的，以便当我们不得已要改变这样的系统时，也能更明智地使自己的行动合乎它的运行规律。

(3) 消遣价值。荒野地在两种意义上有正面的消遣价值。一是我们可以在荒野地上从事一些活动，二是我们可以对自然的表演进行沉思。荒野地对人们的体育活动很有价值（V_{ip}），因为人们可以通过钓鱼、滑雪等活动，在荒野的挑战面前展示自己的技能。然而，人们也喜欢观看野生动物和自然景观。这时，人们主要是把自然视作一个奇境，视作一个丰富多彩的进化的生态系统，其实际的东西比我们所能幻想出来的东西更为奇妙。我们可以在山径上旅行，可以观赏稀有的禽鸟或蕨类植物，或为一个瀑布下面令人晕眩的涡流而流连忘返。有三分之二的美国人，尤其是年轻人和文化水平较高的人，认为能继续保有一些荒野地作为户外的"体育馆"和"剧场"很有价值，因为它们有益于人们的身心。这里面甚至有一种推力与拉力共同起作用的效应：人们不仅是受到荒野的吸引，而且也受到城市的驱赶，要到荒野中逃避一下城市生活。荒野地能吸收城市的一种负价值，从而具有双重效果。

(4) 科学价值。自然是从事科学活动的实验室，而科学活动的益处，不仅在于有的人会喜欢它（V_{ip}），而且还在于社会能通过它获得纯粹的知识，从而增进我们对世界及自己在此世界中的角色的认识，使我们能管理和改造好我们的环境（V_{sg}）。我们归于"科学"的益处相比于经济与消遣的利益要模糊些，因为对于经济与消遣利益，我们能更容易地明确哪些公民会受益。科学的益处不只属于美国人，而是会进入全球的文化。然而，尽管我们很难说这些益处是个人的还是社会的利益，但我们知道它们绝非微不足道。最年轻的自然科学是生态

186

学，我们认识得最少的组织层次是构成生物群落区[①] 的多种群落的组织。我们还没有任何关于生态系统层次的进化理论；有的科学家认为种间竞争[②] 在进化过程中只起很小的作用，另一些科学家则认为这种竞争是推动生物进化的主要力量。事实上，我们对于几百年内的自然演替是什么样的都不是很清楚。只有靠残余的荒野地，我们才有可能解决在这些问题上的争议。消灭荒野地就好比是烧毁我们尚未读过的书。

（5）遗传多样性价值。人类食用的植物中，食用量较大的种类少得惊人（大约只有 30 种），而其中来自北美的就更少（只有一两种）。如果我们栽培的作物中有 15 种灭绝，世界上一半的人会挨饿。有 10 个物种的植物就提供了全世界人所摄取的热量的 80%。随着农业对荒野地的压力（单作[③]、农药、除草剂、杂交物种、地下水源的污染）不断增加，随着放射性元素、核物质、外源病害[④] 使基因突变率不断增加，保护荒野地中由自然选择留下来的基因储备就显得极为重要，因为我们有可能得面对像 1970 年出现过的玉米枯死病那样的灾难，或是需要求助于适应了北美生境的可食用植物。因为我们不知道具体哪些物种构成这样的资源，所以不能对它们进行移地保护（如在动物园或种子库进行保护），而只能通过保留自然生态系统对它们进行原地保护。在实验室中进行的基因重组也不能取代荒野地的作用，因

---

① 生物群落区（biome）：在一大生态区中的所有生物群落。

② 种间竞争（interspecific competition）：物种之间的竞争，与种内竞争（intraspecific competition）（即同一物种的不同个体之间的竞争）相对。

③ 单作（monoculture）：在一片土地上只栽培一种农作物的做法。

④ 外源病害（exotic blights）：对于一地区来说，由其他地区传入的病害称为外源病害。这种病害往往能对当地动植物造成很大危害，因为它们没有经历过这些病害，从而对这些病害没有抗性。

为我们需要自然的生物多样性作为基因重组的原材料。

（6）审美价值。自然在应对各种问题的过程中，产生了很多优美的作品——翱翔的鹰、蜿蜒滑行的蛇、奔跑中的郊狼、蕨类植物的卷芽，都是艺术的杰作。甚至淤泥滩上由应力产生的120度裂缝，也呈现出一种对称的美。自然的形式规模有大有小，有集合性的也有个体性的，种种都是赏心悦目。此外，站在悬崖边上俯视一道深深的峡谷，或是攀近暴风雪中的峰顶，头发在带电的空气中倒竖起来，让人感到一股怪异的寒气时，都能给人以美的享受。当我们想到一个松果中就可能蕴含了一片森林，这也给人以美感。这些体验都不大可能在都市博物馆[①]中获得。我们不必去弄清美是否只存在于观察者的眼中，或在多大程度上存在于观察者的眼中；我们能有这样的体验就够了。但我们的确需要注意，一个人得有一定的修养，才能对这种审美价值保持敏感。普通的地方（如一些沼泽和平地）有一种普通人无法想象的协调与完整性。在这里，“熟悉并不会导致蔑视”。[②] 我们评价荒野地是在荒野中慢慢地品味它，是跟环境发生亲密的接触，这远非仅是摄人很多风景。

（7）文化象征价值。秃鹰象征着美国民族的自我形象及其所向往的自由、强大与美，大角羊作为科罗拉多州的标志也有同样的象征价值。白头翁花[③] 是南达科他州的州花，而短吻鳄则是佛罗里达州的象征。自然的地域能加人地方上的文化气氛，

---

① 都市博物馆（the Metropolitan Museum）：指纽约市的 the Metropolitan Museum of Arts，是纽约最大的艺术博物馆。

② “熟悉导致蔑视。”（Familiarity breeds contempt.）是英语中的一句俗语，作者在此将其化用为 Familiarity breeds no contempt。

③ 白头翁花（pasqueflower）：参见本书第15章。

如祖父山之于卡罗来纳州西北，或天生桥[①]与谢南多厄峡谷之于弗吉尼亚中部。马齿山（Horsetooth Mountain）俯瞰科罗拉多州福特·柯林斯市（Fort Collins），成了这座城市的象征。有很多地方，如叮咚泉（Tinkling Springs）、狐狸谷（Fox Hollow）、颤杨镇（Aspen）、凤冠山（Crested Butte）等，是以当地的地形或动植物区系特征命名的，这就使文化与景观及野生生物融合在一起了。我们想要保留一些荒野，因为它体现着叠加在它上面的文化价值，使我们对它有了一种归属感与认同感。这涉及到一些 V_{ip}，但更多地涉及到 V_{sp} 与 V_{sg}。如果秃鹰灭绝了，那会对美国民族的希望带来怎样的影响啊！同样，如果最后一只大角羊从地球上消失，又会对科罗拉多州的生活质量造成多大的影响！

（8）历史价值。荒野地可以在文化与自然两个方面具有历史价值。美国较晚近的文化传统强调的是面对多种多样、充满挑战的环境谋求自我的发展，这一点从美国文化中的先驱者、边疆居民[②]及牛仔的主题都可以看到。我们应该把一些森林、大草原与牧场作为有纪念意义的地方保留下来，让每一代人都了解（尽管这只能是很间接地、以一种玩乐的心情或带一种批评的眼光去了解）我们祖先的心境。我们的后代从这样的地方了解到的，不会少于他们从民兵历史公园[③]所能了解的。这

---

① 天生桥（Natural Bridge）：弗吉尼亚州一著名的自然景观，由过去一条河凿穿一石灰岩而成。

② 边疆居民（frontiersman）：指美国向西部扩张的过程中在边疆地区从事开发的人。

③ 民兵历史公园（Minuteman Historical Park）：在波士顿城外。美国独立战争时，当地农民建立了一个民兵组织，号称听到召唤后一分钟内便能集合好准备出发，故称 Minutemen。此组织在美国独立战争中起了很重要的作用，后人在他们的家乡建了一个公园以为纪念。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

些地方能持久地反映着我们曾经历过的事，能折射出我们曾经走过的路。没有什么比一声狼嗥更能让人想见吉姆·布里杰[①]的经历。荒野旅行能将过去的浪漫与真实糅合到现在的经历中，将历史经历从书本中提取出来，使之在生动的景观上再现。但荒野地也为我们提供了一个意义最为深刻的历史博物馆，因为它们代表着世界在过去的99.99%的时间里的情形。我们是那个世界遗留下来的，而那个世界又是在我们中间的一种很实在的遗产，对我们关于世界的持久性、古老性、连续性与同一性的感觉都有影响。我们也是从那荒野世界过来的。

（9）性格塑造价值。致力于培养人们性格的各种组织，如童子军、“走向野外”[②] 及教会组织的野营等，都用荒野地来对人们进行教育。在正式组织之外，个人也可以通过荒野地教育而成长。不论是在团队中还是单独行动，荒野经历的价值都在于它能对一个人的能力进行挑战，使他对自己在荒野中需要具备的技能及自己在世界上的位置进行反思。荒野地提供了一个场所，让人们可以在那里挥洒汗水，给自己增加比平时多的压力，让肾上腺素[③] 大量分泌。同时，荒野地也让人能进行经过算计的冒险，能懂得天气的无常，能有迷路而又找到路的经历，能有成功和失败供以后的回想。此外，在荒野地里，人

① 吉姆·布里杰（Jim Bridger）：即 James Bridger（1804 - 1881），美国皮货商、西部山区的开拓者，是第一个发现大盐湖［Great Salt Lake，在犹他州西北，后摩门教徒在此建立盐湖城（Salt Lake City），现为犹他州首府。］的白种人，Jim 为其昵称。

② “走向野外”（Outward Bound）：起源于英国的一个组织，主要是组织户外训练活动，通过登山、航海等运动来培养青年坚韧不拔的性格。

③ 肾上腺素（adrenalin）：人处于高度兴奋或高度紧张的状态时由肾上腺分泌的物质，能使人感到力量大增。

们还能学会谦卑，感觉到世界的巨大。这种帮助自己成长的经验（V_{ip}）可以是人们有意识地去追求的，如人们可以有意识地第一次独自作背包旅行，让自己身上起鸡皮疙瘩，让自己的心跳加快；也可以是无意中碰上的，甚至是创伤性的，如人们可能在一个偏僻之处突然受到暴风雨的袭击，受伤或染病。但无论是怎样获得的，这样的经验一旦被整合到一个人的性格中，就会使他的性格更为健康（V_{ig}），而社会也会因有他这样的公民而获益（V_{sg}）。

（10）治疗价值。据调查，大多数人认为荒野地用于半治疗性目的是很正常的。但荒野地还有一种没有很好地开发的用途，是用作治疗有心理疾病的人的地方。对于有心理疾病的人的来说，文化中充满了模糊与复杂性，使他们感到无所适从。他们会觉得很难辨别谁是朋友、谁是敌人，谁又是非敌非友者，很难下定决心来解决自己面临的问题，也很难预测拖延会带来什么后果。但在荒野中，晚饭是必须要做的，因而就得打柴。天色晚了，他们就必须得抓紧。荒野会毫不含糊地要求他们努力准备晚餐，而在这样一个容易遭受挫折的地方，自己的努力有什么成果也会很明显。自我很明白地呈现出来，哪些事是需要做的也变得简单了。这时人们真的得靠自己了；即使有朋友也很少，因而就得紧紧地依靠他们。这一切，都能激发精神病人的恢复。自然对人的选择，使得人需要有挑战、冒险、努力和风险，所以社会必须提供一些渠道，让这些原始的情感得以表达，否则社会中就免不了有各种越轨行为，无缘无故地会有很多犯罪团伙与叛逆。荒野可能是提供了一个“生态位”，能让人们一些深层的身心需要得到满足。

（11）宗教价值。荒野不仅作用于旅行者的肌肉与性格，而且对他们的心灵也会有影响。登上山顶的体验、落日、峡谷

地层或一片长满犬齿赤莲① 的水草地，都能使人产生"一种心灵的激动，给人以推动……并卷过一切事物。"[1]这样，荒野地就像一些神圣的经籍，不管使用它们的人是多数还是少数，他们的权利都应得到保护。对于纯粹的荒野主义者，荒野地是一座大教堂，而其他很多人也会偶尔到荒野中，感受它们的神圣。荒野不同于城镇，它使人想到的往往是宇宙层次的问题。人类所能获得的一些最感人的体验，是在荒野中获得的。不参加宗教活动的人，可能比参加的人更珍视自然。教堂使他们意冷，因为他们是泛神论者，或是不需要教会作中介的一神教者②。他们的宗教是弥漫四野的自然主义宗教，而不是有一套信条的超自然主义宗教。他们不喜欢户内的礼拜仪式，而喜欢到户外去体验对造物的敬畏、孤独与广阔的空间。我们的宪法保护宗教自由。既然荒野地对宗教自由很重要，也能促进宗教的自由，那就需要保护荒野地。

（12）内在的自然价值。前面每一类价值，都是基于自然对人类体验的贡献，但有几种价值暗示更多的东西。它们让我们想到前面所述的价值层次的最后两个层次，即荒野生物有其自身的利益（V_{or}），而且环境选择了它们（这种选择是盲目的，但却很有效）作为适合其各自环境的生命形式，使自发的生态系统在一般情况下是健康的（V_{es}）。所有这些都是在道德出现之前就发生了，但能反思和有良知的人类出现后，他们对这些自然的历史性成就是否有一些义务呢？通常，人们在这方

① 犬齿赤莲（dogstooth violet）：学名 Erythronium americanum，北美产，叶有淡红斑点，如同被狗咬过一般，故名。

② 不需要教会作中介的一神教者：译自 nonecclesiastical monotheist。

面的信念，是在一种人类中心的精明[①]（考虑到人类消遣的需要、基因库的脆弱性等）中杂有一种不很明确的道德关怀，认为灰熊、红冠啄木鸟甚至荒野都有继续存在的权利，而且这权利是因为它们作为我们的邻居或作为地球上的奇境，自身就有一种价值。三分之二的美国人都认为人类不应该有意地毁灭濒危物种或稀有的环境。这些价值是散在的，但却是人们在深层次上感受到的价值；它们很难被纳入到决策的考虑中，但这并不意味着我们就可以忽略它们。

对荒野地的条件性评价

前面说的一系列价值层次与价值类型，是否可以全部或部分地还原为经济性的东西，以作为本一利分析的前提呢？克鲁蒂拉（J. V. Krutilla）与费希尔（A. C. Fisher）注意到这里而的困难，并将其归为几种类型。“面对如何评价保护荒野地利益的问题，我们发现对这些利益的一些方而不知该如何进行定量的估计。有些自然环境有一些很奇特的物性，可供科学研究；当某些行动会对环境造成不可逆的后果时，人们希望推迟行动，以留下选择的余地；有些人即使觉得自己永远不会有机会实际地到某些荒野地去，或者也不想去，但却认为让自然赐予我们的这些荒野地继续存在下去就很有价值。这里的价值都很难量化。”[2]

针对克鲁蒂拉与费希尔的挑战，有人提出了一些方案，用来评估荒野地的各种价值。这些方案一般试图估计这样一些价值：（1）景观价值；（2）消遣价值；（3）选择价值；（4）存在

---

① 一种派生的人类中心的精明，译自 a derivative anthropocentric prudence。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

价值；（5）遗产价值。[3]其中，选择价值是指让一组受到人类开发活动侵蚀与破坏的自然物保存下来，从而为现在和将来使用这些自然物的人保留选择余地的价值。存在价值有别于选择价值，是指某个人知道一块荒野地存在就会感到一种满足，即使自己并不会去（或许连他人也不会去?）参观这块荒野地。遗产价值也被认为是独立于选择价值，但它是指人们认为能把荒野地传给孩子和未来世代人所具有的价值。

这五种价值中，最容易从经济上加以测量的是消遣价值。消遣在市场的其他地方① 是可以出售的，也许我们还能给荒野地的消遣定出影子价格② 来。荒野体验不能卖，但要有这种体验确实得花一些代价——汽油、饭、沿途的住宿、钓鱼的许可证、可能需要携带的装备、宿营的场地费等。进入一个荒野区的费用通常是每天 10～15 美元，但这是否就代表了参观此荒野地的价值呢？问题就出来了。荒野就像新鲜空气与阳光一样，是自然母亲给我们免费提供的好东西。它也像军队与公立学校一样，是政府为我们提供的一种非市场性服务。荒野体验不是一种普通的消遣活动，使用荒野地的人实际花费的钱远远反映不了它实际的价值。

为了克服这个困难，有人提出用条件性评价。我们可以问参观荒野地的人，假如使用荒野地需要付费的话，他们会愿意付多少。"我们应当遵循的准则……是选择一个量度，能最好地衡量休闲用品或休闲服务的实际消费者的支付意愿。"[4] "估

① 指荒野地之外。

② 影子价格（shadow price）：西方经济学理论认为市场价格衡量的是物品或其他资源的相对稀缺性，所以即使没有市场价格体系，甚至没有货币，也可以通过人们对各种资源的需求意愿来衡量这种资源的价值。这样定出的价值即"影子价格"。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

计利益的技术已很发达，完全可以用来对利用公有林地进行的各种消遣活动的价值进行本—利分析。使用者的支付意愿是衡量利益的一个适当的方式，而估计支付意愿的方式，可以看用户参与消遣活动的行为，或者对一个参与者的样本进行调查，以了解他们的偏好。"[5]从用户表示自己愿意支付的费用减去进入荒野地的门票价值，便是由政府提供的净的利益，即"消费者剩余"，或消费者收到但没有为之付费的 V_{ip}。[6]再求多个人多次参观一个荒野地所得的消费者剩余之和，便可使原本是主观（虽也真实）的消遣价值成为客观的，可以用来跟木材销售的价值作比较了。

这样估计出的价值是一种想象的钱，这笔钱既没由用户付给谁，也没留在用户的口袋里。然而，只要我们给用户提供一个条件性的背景，就给这价值提供了一个比较可靠的估计。但在荒野地问题上，除了以保护荒野地不让它被用于其他用途作为"影子"外，就没有什么理由去问人们的支付意愿以确定影子价格，而在这样的"影子"下，用户的回答便成了一种竞争性的出价。这种调查法很成问题，就像是我们先夺走用户按传统拥有的一种公共利益或权利，然后再问他们愿意出多少钱来保护这种利益或权利。用户对消遣、风景、旷野、遭遇野生动物的经历、宗教体验（这些都与消遣结合在一起）拥有什么样的"权利"是很模糊的，而开发商对"多用途土地"似乎也有一定的"权利"。但正如森林荒野区入口处的标语所显示的，公民们一直都被告知：这些是"你们的国家森林"，鼓励大家使用，而由大家直接或间接地推选出来的政府官员加以管理。对于需要付钱使开发商不能进占这些荒野地的说法，他们根本就不适应。他们的假设正好相反：开发商是获利者而不是受损失者，应该由他们来承担他们从公共地上取走东西所造成的全

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

部损失。

那么，更好的一个问题是问用户愿意在接受多少补偿费用的条件下放弃消遣。但这样的话，我们是在问一个相当陌生的问题。虽然这个问题是将用户假设成一个愿意将货物出卖的人，而不是在捍卫一种受到威胁的利益，但用户是被当作一种货物（一单位的消遣，其中融入了自然历史价值、文化象征价值或生命支撑价值）的拥有者，而且很善于卖这种货物。这个假设引入了一系列我们下面将要讨论的问题，涉及到一个公民是否能够接受这样一种想法：他可以与其他人一起，将一种公共利益出卖，以换取 X 美元的私人利益。结果，经济学家在这些调查中不知该问人们的支付意愿还是问人们接受补偿的意愿。即使经济学家已有一些理论，可以指明该以什么作为初步的参照点，受访者也并不一定是根据这些理论来思考和回答问题。

聪明的受访者可能会表示愿意支付很多钱或要高价，以挽救荒野。（或者他们是应该表示愿意支付很少，以便让荒野区免收门票?）但无论如何，这样他们就会给出报价，以获得自己认为有利的结果。然而，大多数受访者似乎都没想到作这种策略性的报价，而且访员还可以对这种策略加以控制，那就是通过问不同的问题，把有关各方都得用有限的预算来解决问题作为一个条件。更有理由让我们担忧的，倒是非策略性的报价。受访者如果认为自己作的估计对政府政策产生不了什么影响，就不会很在意自己怎么回答，特别是当他们很忙或对问的问题感到困惑时。访员得让他们不只是按照自己一时的偏好来回答，而是认真地为预测未来提供帮助。让受访者觉得自己的回答能影响政策，这可能会使他们作策略性的报价，但同样也可以用来促使他们负责任地回答问题。但即使受访者是在认真

地进行回答，也还有这样一个问题：我们要他们对荒野地的价值定一个价，而他们没有一个明确的方法来定这个价；尤其是这里面涉及十多种价值，而且其中一些价值［如消遣（recreation）之外的再创造（re-creation）、审美体验、宗教体验、业余的科学研究与性格的塑造等价值］都使得很难把消遣价值与其他价值截然分开。

当我们试图给审美价值定价时，困难就更为复杂了：审美价值是消遣价值的一部分，还是一种不同于消遣价值的价值呢？如果我们问："这里有一个国家公园，有人建议在附近建一座火力发电厂，会影响到这个国家公园。为了让一年内有 190 30天公园里景观的能见度能保证在25、50、75英里的水平（在有关的大气条件能满足时），你愿意多交多少门票费？或反过来，你要多少补偿才肯买掉这样的景色？"这个问题是预设了私人可以获得某种公共利益，如空气的质量或清晰度不一的景色，或者把这种利益出售。这是要求受访者将一种集体的、非市场化的利益（景色）转换成一种私人所有的、市场化的利益（可用于消费的美元），还要求他假定自己有权出卖（且不只代表他自己来出卖，而且蕴涵了别人也得出卖）一种他认为并非为他一个人所有的公共利益。如果我们问："这片荒野地下面有煤。为了不失去X次看到驼鹿、郊狼及旋木雀[①]的机会，你愿意付出多少（如通过增加纳税额，或提高电费）？"（这是一种审美价值，还是出于对 V_{or} 及与之相关的 V_{es} 的尊重？）这些问题假设了一种志愿的交换（用风景换取电，或用一定数量的美元换取看到一次野生动物的机会），但事实上这

① 旋木雀（brown creeper）：学名 Certhia americana，一种在树干上上下爬动，觅昆虫为食的鸟。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

种交换不是由每个人志愿地决定，而是由某个政府部门作出决定，然后将利益或代价分摊给人们。失去荒野景色与野生动物的人跟获得电力的人或办发电厂并从中获取利润的人是很不相同的一些群体。

调查中问这样的问题时，人们经常会回答“无穷多”、“零”或“这是不能卖的”。这说明对很多人（有时多达半数）来说，这些问题由于这种或那种原因而不属于可以考虑的范围。[7]人们认为可以让他们付费的，应该是某种生产出来的商品，是一种人工制品或服务，是一些已经过劳动加工或可以进行加工的原料。但荒野地中并没有应该得到补偿的“厂家”或“供应商”。[8]这里没有谁对什么东西付出过劳动，为什么要有谁付钱或接受付款呢？在某种意义上，调查中问的“受害者必须付费”式的问题，像是要一个人为防自己的某种利益被盗走而付费，而他认为这种利益是他经由民主过程而获得的，或是由自然无偿地馈赠的。这好比是在芝加哥的街上付费以获得保护，① 而那很难说是一个自由市场。这样的问题迫使用户采用一个消费者和一个妥协的实用主义者的角度，而在作这样的决定时，用户实际应该是作为一个公民、一个审美者、一个哲学家或一个伦理学家来作选择。

这种形式的问题，表现不出喜欢消遣的人如果从自己比较全面的人格出发，会怎样思考公共荒野地（这一由自然提供和由政府加以保护的价值）给人们带来的更大的利益，又会怎样思考收人的限制、财富分配不均及生命中最有价值的东西是免费的等等。这样的问题不让访员去想有必要为消遣活动保留多

① 芝加哥在其早期的急剧发展中，犯罪现象很多，在美国素有犯罪率高的名声。现在该市有些街区犯罪率也还相当高。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

种选择、少数用户的权利、未来的趋势、未来世代的需要、内在的自然价值、从人类心理或社会的角度看各种消遣活动的价值以及这些消遣活动的质量等等。问答这样的问题时，受访者必须忽略掉荒野地一切历史的、治疗上的以及文化象征的价值。他不仅被放在一个受害者的地位，得估计一下自己愿意付多少钱来保护自己拥有的东西，而且还被限制用很窄的渠道来表达自己的偏好，因为只有表示为金钱数额的答案才算数。

如果我们不只考虑消遣价值与景观价值，而把选择价值、存在价值与遗产价值也考虑进去的话，问题就更糟糕得多了。有的经济学家谨慎地说，我们不知道如何为这些价值定价；但另一些经济学家则假定在这里支付意愿仍是比较适当的量度。据此量度，科罗拉多州每个住户平均愿意每年支付约 4.04 美元的选择价值、4.87 美元的存在价值和 5.01 美元的遗产价值，即每年共约 13.92 美元，以保护 120 万英亩的荒野地。而如果是要保护 260 万英亩荒野地的话，这个总数将升至每年 18.75 191 美元（选择价值 5.44 美元，存在价值 6.56 美元，遗产价值 6.75 美元）；如果是要保护 500 万英亩的荒野地，人们平均愿意支付的总费用是 25.30 美元（选择价值 7.34 美元，存在价值 8.86 美元，遗产价值 9.10 美元）。把这个数乘以科罗拉多州住户的数目，便可得到这些荒野地带给全州的利益。[9]但这里为什么不用出售意愿来计算呢？这也许是因为没有人真的会想象出售者能得到什么补偿费。无论如何，这样的数字到底衡量的是什么呢？

像存在价值、选择价值、遗产价值这些概念，是把分类很模糊的多种价值（大致是前述价值类型中的第 2～12 种，但除去消遣价值）放到一起考虑。价值越是无形，越是社会性的和生态系统性的，个人对它们进行评价的能力就越低。在给消遣

价值与景观价值定价时遇到的问题，在这里也都会碰到，而且还更为严重。受访者被要求从消费者的角度，用美元数来表达自己对荒野价值的看法，可他们对这些价值根本没有什么市场经验，而美元却是属于市场的东西。即使是让他们在公民表决中投票，他们习惯于回答的“这是否值得花那么多钱”类型的问题，是与在市场上购买物品与服务（如轰炸机、图书馆藏书、不动产、楼房的建筑、若干人一小时的治安时间）相关的。他们对公民需要“购买”遗传多样性、看野生动物的机会、景观或荒野中有文化象征价值的事物的说法很不习惯，特别是“购买”的东西又是他们认为已由大家共同拥有的土地上的，而且这“购买”中也没有谁真正付钱给别人。[10]

受访者从来都没在任何与这哪怕有一点点相像的市场上运作过。例如，“有些人即使觉得自己永远不会有机会实际地到某些荒野地去，或者也不想去，但却认为让自然赐予我们的这些荒野地继续存在下去就很有价值。”可我们如何给这价值定一个价呢？[11]我们刚开始懂得生物多样性的价值，但由于这不是一种可以在市场上交换的价值，人们该如何给它定价呢？人们是把它以某种方式归入选择价值、存在价值或遗产价值呢？还是这样的调查根本就忽略了这种价值？我们美国人会不会以每人3美元的价钱，把美洲鹤出卖掉，让它走向灭绝呢？大多数受访者即使在自己个人需要层次的框架内，也不知该如何解决涉及物种灭绝的问题，更不用说为制定社会政策而就这些问题定价了。如果受访者对他要加以判断的生态系的复杂性缺乏了解，如果估计荒野地的科学价值的人不是一个科学家，这是不是一个问题？即使我们用经济学家常用的方法，承认有一些环境价值在这样的调查中没有被捕捉到，但我们如何知道是哪些价值是被忽略了，而非被很混乱地以美元数目表达为某种选

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

择价值、存在价值或遗产价值呢？

乍一看，如果把整个问题放在让受访者作为公民而不是消费者来回答的框架内似乎会有助于解决问题。访员提醒受访者，他们不能把自己的回答视作在做消费者购买决定，但实际上他们回答的美元数字会被用到本—利分析的公式中，而且经济学家经常用来表示这样算出来的价值的一个术语是“消费者剩余”。受访者被告知，他们必须把自己的回答看作更像是公民投票，美元只是作为一种标示，用来表示他们认为公民为保有荒野地给人们的利益而付出多少，正如公民为拥有法庭与军事保护需要支付费用一样。这调查是为公民表达自己的意愿而设计的，它只是部分地被用于跟实际的市场进行协作，而更多地是用于反对市场力量。付税的意愿当然比付买一天消遣的门票或接受电费涨价（这些都是消费者式的交易）的意愿更能反映人们从公民的角度是如何看问题的，但让人们设想额外多付一些税，还是没消除这种调查蕴含的“受害者必须付费”这样一个令人讨厌的假定。

192

这样，支付意愿成了一种游戏，受访者不是要想象消费者市场上的情形，而是要作为公民进行选择。他们的回答之所以要用钱数表示，是为了便于纳人到方程中，并可跟对将荒野地用于其他用途（这些用途确实涉及到商品市场）的情形作比较。表面上我们似乎是在问“这对你个人值多少？”并让每个人根据自己的偏好与购买力进行报价，但实际上我们要问的不是这样的问题，我们要问的是：“如果大家都按比较公平的份额付税，以便让大家都能平等地、非消费性地拥有荒野地这种我们不能指望市场来提供的公共利益，那么，你认为这样的利益平均说来对于包括你自己在内的公民值得付多少税？”从价值层次的分析来说，虽说表面上答案是要用美元数来表示，但

我们问的不是关于 V_{mp} 的问题，也不是关于 V_{ip} 或 V_{ig} 的问题，而是要问关于 V_{sp} 与 V_{sg} 的问题。

现在的困难是，我们要问的内容与问题的表面形式不一致，而且即使受访者能够理解这里面所需的拟定，他也没有什么规则可以把 V_{sg} 转换为 V_{mp}，也没有什么规则可以将第 2～12 类价值合理地纳入到荒野地产品的市场价值中。他越是从一个公民的角度来回答问题，问题的这种私人化形式就离他真正需要表达的东西越遥远，他越难为之确定一个价格。他可能还会觉得自己是被迫在玩这个游戏，因为调查表上供选择的答案都不能表达他的意见，而如果自己想回答“无穷多”、“零”或其他访员认为超出要求范围的答案，又担心会被视为不合作，使自己的回答被当成不合格处理。如果一个受访者回答的是一个巨额数目（如一个喜欢消遣的人可能认为荒野体验有很高的宗教价值，一个公民想保护这种认为荒野体验有很高宗教价值的人的权利，或一个地球公民从整体的观点认为生态系统很有价值，他们都可能会回答一个巨额数目），他的回答是会被放人本—利分析的方程呢，还是会被视作有意制造麻烦而扔到一边？从原则上说，我们不应该要求公民用钱来衡量自己非市场性的政策意愿；当我们要求他这样做时，他实际上不知该如何作答，因此他的回答也就不是很可靠。

受访者不知道该如何就这些问题作计算，但经济学家却是要根据他们凭猜测而作的估计来作定量的计算，这是把本来相当粗糙的数据弄得过于精确了。通过这样对数字进行操纵，他们制造了一种幻象，让人们觉得他们的结论有着数学的精密性，而实际上这幻象是掩盖了他们所根据的是受访者对一种高度假想性的情景作的猜测性的回答。即使用受访者的行为来对他们在回答支付意愿时的判断错误加以矫正，结果也还不是很

可靠，因为行为已受到财富分配不公平的影响。同时，受访者需要绞尽脑汁，才能弄清支付意愿与接受补偿意愿之间、消费者对钱的用法与公民对钱的用法之间、选择价值、存在价值与遗产价值之间、假想的市场与实际的市场之间的差别，更不用说把这些问题都量化成钱来处理了。这样的调查多是对参观荒野地的游客进行，这堪称万幸，因为这样的游客大多是受过大学教育的。

纯粹的荒野主义者会认为这种调查简直是一种亵渎；伦理学家也会抗议说公意完全被忽略掉了。我们该如何对待环境，并非任何时候都是一个经济学的问题；有时它是一个良知的问题。如果精神病学家荣格[①] 没错的话，我们对土地的情感有的是源自某种集体无意识；可现在我们却得在几分钟内就给荒野定出一个价格！在心理学中，主张弄清人们价值观的人认为，要弄清一个人的价值观，我们必须找到他在满足如下 7 个条件的情况下作什么样的选择：（1）他能自由地选择；（2）他是在真正的不同可能之间作选择；（3）他是经过仔细思考，对不同选择的后果有明确地认识的情况下作选择；（4）他在作了选择后对此选择感到满意；（5）他愿意公开宣传自己的选择；（6）他愿意根据自己的选择采取行动，而且是（7）重复地采取这样的行动。而在这种调查中，这些条件没有一条是得到满足的。

在 20 世纪以前或在一个非工业化国家，人们几乎不可能会提出进入自然荒野区该付多少费用的问题。这是以最大限度地获利为目标的经济体系的产物。我们用来寻找答案的方法所

---

① 荣格（Carl Jung，1875－1961）：瑞士心理学家与精神病学家，首创分析心理学。

隐含的心态乃是问题的所在，它会使荒野地大为减少。“你把你的钱往哪花?”的问题跟“你身体的重心何在?”的问题一样，在很大程度上都是根据某种特定的理论提出来的。但与物理学中的理论不同，在根据关于 V_{mp} 的理论提这些问题时，我们似乎已知道了什么可以算作成本，什么可以算作利益。我们想要知道（或应当想要知道）的，仅仅是公民们关于自然中对我们有利的事物的信念、他们对这些事物的反应及他们的公共意识。当我们向被访者问他们的支付意愿时，只会把他们弄糊涂了。这里的问题涉及的是原则性的东西，而不是关于具体该付多少钱的问题。我们的问题就像是问他们一种意识形态是否可以出售。在生活的其他领域，我们都小心地把有关支付意愿之类的问题跟关于何为高尚行为、何为卑贱行为的问题区分开来。钱的问题与用全面的眼光来回答问题是不相协调的。坚持用定价的方法进行调查，是坚持一种范畴错误（category mistake)，这好比要把一切都跟“金本位”挂上钩，而人们在荒野的价值问题上的态度才刚开始显现，远没有定形。[12]

倡导这种调查方法的人会无奈地举起双手，表示理屈，但还会说用这种方法原意是好的，再说我们也没有什么更好的方法，而我们又不能让我们的经济系统停止运转。甚至批评这种方法的人也可能会说，没办法我们还得用这样的方法，因为能在一定程度上用美元来衡量荒野地的价值总比什么衡量标准都没有要好，否则这些无形价值就会在要求进行经济开发的压力下被丧失掉；尤其是这些调查方法最近得到了进一步完善，显示出的调查结果对提倡荒野保护非常有利。环境主义者可以以

火攻火[①]，以免荒野地在进步的神坛[②]上被烧个精光[③]。这好像确有道理。但如果我们换用一个比喻，那我们可以说：哲学家都不愿乘坐概念上有裂纹的飞机旅行[④]，即使从实用的角度看这飞机现在是朝着正确的方向飞行。如果经济学家的模型思路不清，但我们还是要用它，而不愿正视它那谬妄的还原论的话，我们就会不大愿意承认实际世界的复杂性，并向更可能正确的方向去寻求真理。

194

指导荒野决策的准则

我们不想按旧的准则来进行决策，而要把准则重新写过。笔者之所以用第一节对价值的层次与类型加以陈述，是想在更大的范围内，也更丰富地展示出荒野的价值。我们有理由相信，这些价值是用第二节所述的经济性评价所不难完全捕捉住的。在本节中，我们将试图从正面给出一些供荒野决策用的准则。这些准则不是要精确地定出荒野决策的程序，而是像一个

---

① 以火攻火（fight fire with fire）：英文成语，意为以毒攻毒，此处指用经济学家设计的调查方法来证明人们认为荒野不只具有经济价值。此外考虑到下面的比喻，照字面直译为“以火攻火”。

② 进步的神坛：西方在启蒙运动中将追求人类的不断进步确立为一个重要的信念，使之有了一种神圣性。“进步”的信念在社会实践中往往表现为不断地开发自然资源以追求经济增长，故西方不少环境哲学家及环境保护主义者对此信念持批评态度。

③ 旧约《圣经》中不少关于向上帝的神坛献“燔祭”（burned offering）的记载，基督教虽废除了这种古老的仪式，但仍常用“燔祭”的意象。“荒野地在进步的神坛上被烧个精光”，即荒野地成了人们追求“进步”的牺牲。

④ “裂纹”在英文中作 flaw，而此词也有“缺陷”之义。此处为照顾“飞机”的比喻而译作“裂纹”。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

指南针一样，能给我们指明大致的方向。具体的路径必须根据当地的情况确定。这些准则只能为一些现在尚为荒野的区域[①]画出一个粗略的地图，但对于发现和保护荒野地的价值，这些准则比经济学那种还原式的做法更为可靠，因为我们在第二节中看到，经济学那些做法往往是把我们引入歧途。

（1）一个价值论模型。对美国本土残留的国有荒野地的决策，应该遵照图 1 所示意的模型（如果谁要将此模型用到其他地方，如其他国家、阿拉斯加，或是环境伦理学之外的其他领域，都得准备自己承担风险）。在横线之上，是人本主义价值的序列，在横线之下则是自然主义价值的序列。

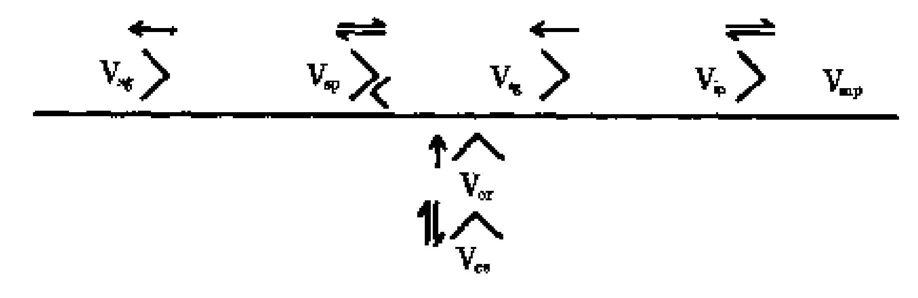


图 2 价值层次序列

对社会利益的考虑压倒（>）对社会偏好的考虑，不过社会利益往往是产生于（←）社会偏好。这两种价值又压倒个人利益，虽然众多个人的利益造成并决定了社会偏好，而社会偏好反过来也促进（⇌）个人利益。需要注意一下的是，这里大于号后面有个较小的小于号（⋧），这是表明某些少但却至关重要的个人利益可以压倒一些社会偏好。例如，我们不能通过

① 现在尚为荒野的区域：比喻对荒野价值的探讨还比较新，此前很少有人探讨这些问题。

谋杀来获取更多的荒野地，即使社会愿意让我们这样做也不行。个体利益通常产生于个体偏好，但却是压倒个体偏好的。个体偏好是（→）市场价格之源，而市场的存在反过来又满足了（←）个体的偏好，故而此二者之间的关系是用一个双向箭头（⇌）来表示。

在残存的荒野地上，所有这些价值都压倒市场价值。社会的一切活动都是以一个生态系统为基础的，而图中显示出现在荒野地已减到很少。作为一个种群（如濒危物种，而不是个体）的有机体，其价值通常大于与它有冲突的社会或个人利益（这些一般是次要的利益）的价值。红冠啄木鸟本身就是一种价值，同时它们也丰富了人类的体验。生态系统的价值比物种层次的价值更为根本，不过自然选择的生命系统趋于使二者相辅相成（⇅）。这两个层次的价值都能为各种人类价值做出贡献。

195

图中提供了一些初步的准则。对于例外的情况，反对按照这些准则办的人有责任举证说明那确实是例外。在残余的荒野地上，牺牲荒野地价值既不大可能会有益于人类的长远利益，同时也违背了上面的准则。一块土地越是荒野地，越属于稀有的类型，则对它进行消耗性商业开发产生的价值就越不可能大于其他价值。我们应该让原始森林保持完整。人们对荒野地的需求增长的速度，不亚于对木材的需求的增长；对木材的需求尽可由私有林地来满足，而对荒野地的需求则不可能以这种方式来满足。

我建议我们用一个最大—最小原则，把比例很小（2%或4%）的荒野地的价值（包括内在价值与对人的工具价值）最大化，方法是把荒野地的价值都乘以美国本土非荒野地对荒野地的比例（即98:2或96:4），而反对一种最大—最大原则（即

尽量增加对土地的消耗，从我们所有土地的96%增加到98%再到100%，以提高我们本已很高的生活水平)。再增加2%或4%的消耗性用地，是我们并不需要的“消费者剩余”。这样做无异于让本已很肥胖的人再增加几磅体重，而这些人需要的却是荒野所能提供的严格的减肥训练。如果我们不只看土地的数量，而也考虑到残余荒野地的经济生产率，我们有理由认为，即使所有的荒野地都牺牲掉，美国人的生活水平平均可能还提高不了1%。从这个角度看，如果我们以牺牲第2~12种价值来换取经济增长，其不合理的可能性与合理的可能性之比为99:1。

资源丰富的地区早已被开发了，牺牲剩余的荒野地就像桶底刮油，即使我们采用的是新技术，这样做的边际收益[①]也还会不断减少；而从另一个角度看，这样做对非经济价值的破坏是非常巨大的。公共土地在西部往往是原先的公有地的残余，而在东部则是被使用过但收益很低，又由政府置回这土地。这些土地用于农业、木材或矿业生产往往产出都不是很高。

(2) 使非对抗性价值类型最大化。我们给出的12种类型的自然价值是不通约[②]的，但除了第一种价值，它们大多也不具有对抗性。它们不通约，也没有必要通约。没有什么转换单位，使我们能进行像A + B - C = D之类的计算。遗传多样性（以物种的数量、低灭绝率计算）与娱乐的收益（以观光人次计算）之间很难进行有意义的相加或相减。但我们很容易将多重不可通约的非对抗性价值加在一起，并同时享受这些价

① 边际收益（marginal return)：经济学用语，指单位投入换取的产出。

② 不通约（incommensurable)：即没有确定的比率可以将其互相转换。

值。荒野地的历史价值、性格塑造价值及治疗价值很少会干扰其科学价值与宗教价值。可以说荒野地是科学与宗教最能相合的地方。鹰所承载的文化价值要求我们保存一个兴旺的野生种群。在一个生态环境中，追求审美价值（以人们偏好的尺度衡量）无损于生命支撑价值（大概可以用能量流来衡量）。因此，我们并非只能选择一种价值。这样，价值的通约性问题无非是一个假问题，因为这些非消耗性价值是相互促进，而完全不必是有此即无彼。[13]这些价值根本不是把荒野地作为一般意义上的资源来使用，因而也不会耗尽荒野地资源，即不会把荒野地变成与它天然状态相异的东西。

只有经济开发会消耗荒野地。这里我们要回答的问题不是过去我们对北美大陆的经济开发是对还是错，而是开发是否已经足够了。像纤维、木材、能源这些东西（V_{ip}、V_{sg}），我们已经有很多了。通过消耗残存的荒野地，我们还能获得多少这样的价值呢？我们是否愿意牺牲掉各种非消耗性价值，去换取一些经济利益（V_{mp}）呢？这表面上是把市场价值与第 2 ~ 12 类价值中的几种或全部对立起来，但对大部分人来说，这只是将从 2%的荒野地（或 4%的半荒野地）中所能获取的一点点 V_{mp} 跟其他种价值对立起来，而 V_{mp}是我们从 98%（或 96%）的土地中已获取得非常多的一种价值。如果我们看一下开发这些荒野地主要是让谁受益，会看到那只是少数几个商家，也许还有较多的工人；公众只是随后会间接地受点益。我们会发现，这样做可以获得少数集中的、短期的 V_{ip}和 V_{ig}（利润、可能在别处得不到的工作等），但却损害了 V_{sg}以及比较分散但却涉及面很广的、长期性的 V_{ip}（消遣的益处、宗教体验等）。我们消费得还不够多吗？如果我们真需要消费更多的东西的话，那一定得通过牺牲荒野地来换取吗？

在残存的荒野地上，经济性的开发通常是消耗性的，这对一种用户的一类价值（第1类价值）很优惠，但却是以剥夺其他种用户的其他种价值（第2～12类价值）为代价的。让人们对这些荒野地进行非消耗性利用的政策最接近对大家都公平对待，因为这样是每个人都能使用荒野地，但任何人都无权把上面的资源耗尽。有人轻蔑地把这称为“冻结”式利用，但这种政策对所有用户一视同仁，只是（或者说正因为）它禁止那些想进行经济开发的用户进行独占式利用。“冻结”只是为了防止“独占”，这样更有可能逐渐地将其他类型的价值“解冻”并进行比较平等的分配。同时，这种利用方式也保护了有机体价值与生态系统价值，使荒野地能维持其自然的状态。

如果涉及到人类基本的需要，或如果美国大陆不是已有98%被开发了或随时可能被开发[①]的话，那么这种做法可能是禁止得太厉害，显得不公正。但就仅存的2%的荒野地而言，这种做法就没什么不公正了，因为这里只涉及一些我们已有很多的东西。虽说任何经济开发都带点消耗性质，因为开发就得在某种程度上牺牲掉荒野地那原始的野性，但也有一些类型的经济开发比其他类型的更具有消耗性。例如，皆伐将使一片森林在100年内不能再以其他方式被利用，且再生林将永远不可能比得上原生林。而择伐则能留下一部分原始的野性，从而只是部分地破坏了第2～12类价值。

197

但除此而外，我们这里要捍卫的各种价值往往不能进行简单的加合，即使在它们之间不存在竞争时也如此。这些价值是整合成了一个整体，要对它们进行数学计算毫无意义。其中一种价值的改变，就可以引起整体形式的变化。黄石公园的“信

① 有些土地虽还未开发，但由于是属于私人所有，故随时都有可能被开发。

泉”上的彩色泛光灯能照亮这个间歇泉，便于人们晚上观览，从而增加旅游业收入；但对公园的大多数游客来说，这灯却破坏了公园里的野性。一个偏远地区的小型伐木场能产生一定的经济效益，其电锯的噪声在山谷中回荡，对一些游客来说只减少了一点荒野地的宁静，但对另一些游客来说则是将此宁静全部破坏了。人们的感知与价值体验有不同的阈限，简单的加合不能把这些因素考虑进去。

(3) 让残存的荒野地远离市场。军队、警察、法庭、学校、博物馆、教会、科学社团、历史公园——所有这些组织都需要钱，也都有自己的预算，但却不是商业性组织。虽然通过收取服务费、门票与捐款，它们能收回自己提供的服务的一部分价值，人们并不期望它们通过提高成本效益来获取收入。尽管有时我们会想想它们的服务值多少钱，但它们的目的是创造不由金钱衡量的价值。保护荒野也需要一定的成本，尽管与上述其他社会公益事业所需的成本相比，它需要的只是一个很小的比例。保护荒野的成本主要是放弃掉的机会成本，而且只有当这些机会在定向于市场的98%的美国土地上找不到时才说得上会有机会成事。

即使在半荒野地上，拿韦耶黑塞公司木材生产林地的经济效益与国家森林相比，也是犯了一个范畴的错误。对于按准市场原则运作的国家森林，应该将其出售或租给私人企业家，因为他们可以把这些森林运作得更好。但在真正的国家森林里，我们要保护的是其他类型的价值。在这里还要问一些像是市场调查的问题就不合适了，因为我们想从荒野地获得的是市场从不出售的东西：一条山间小路、一道有鲑鱼的小溪、一个风景点，或一种荒野体验。没有人会在一块土地上投资，而后将其出租，供人们观察鸟类或采集蝴蝶——那样做在经济上根本行

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

不通。公共荒野地的目的，就是要提供一些我们不能指望从市场上获得的利益。

我们进行价值分析的目的，不应该是把所有或尽可能多的第 2 ~ 12 类价值或第 1 ~ 7 层次的价值都用经济价值来表示，而是要展示出价值的多种类型与多个层次，使决策者与公众更明确地看到，对于残存的荒野地来说，这些价值在整体上何时高于经济价值，何时又低于经济价值。我们需要有一种政策来保护这些形态的价值，并不是因为它们是隐性的经济价值，而是因为它们根本就不是经济价值。

（4）**不能为了满足社会少数人的基本需要而对现存荒野地进行不可更新的、消耗性的开发**。解决饥饿的办法应该是通过对私有土地上生产的产品进行再分配，而不是进一步开发仅存的公共荒野地。开发这些荒野地不可能为很多人提供永久性的工作，而在美国这么庞大的经济体系中，完全可以在其他地方为这些人安排工作。如果我们的自由经济体制在其他方面都没有什么改变，即使牺牲掉荒野地，换来的利益也无法保证能到穷人手里；实际上，这些利益很可能根本到不了穷人手里。贫 198 困阶层（或中产阶级、上层阶级）可能认为荒野地可以转换为有益于贫困阶级的东西，但如果不考虑这种转换在整体经济体系中是否真能发生的话，这样的想法是没有意义的。

而且，即使穷人个人能有点经济收益（V_{ip}与 V_{mp}），也无改于社会在第 2 ~ 12 种价值（V_{sg}）上会受到损失的事实。贫困问题应在它的根源处加以解决，而这根源是在主体的经济体制中，而不是在荒野地上。有人把这里的问题说成是一个精英阶层（少数富有的背包旅行者）的一些无关紧要的快乐与很多人的需要（解决贫民区的饥饿）之间的对立，这反映了一种思维的混乱。如果他们是说一些不发达国家有这种对立，那可能

不无道理，但他们是对美国用这种分析，那就只能是制造一种假象了。即使在别的国家，不公正的社会结构也会使牺牲荒野地换来的东西不会对穷人有长远的益处。在任何地方，牺牲荒野地去救济穷人往往都无用，除非有良好的社会结构保证这种利益转换的发生。如果没有良好的社会结构，这种方式将只是用来保护既得利益的一个烟雾弹；用这种方式将牺牲掉各种类型和各个层次的价值，结果是拖延了急需的社会改革，而使对社会有负价值的一些东西得以保存。如果社会体制公正的话，所有人的基本需要都是能够得到满足，而且应该已经得到满足的。受到宽宥的社会不公，不能用作破坏自然价值的理由，虽然人们还没充分看到这些价值。

（5）增加选择。通过增加选择，我们可以增加人们的偏好（V_{ip}）提到满足的可能性，从而增加生活中的自由和提高生活质量。大多数美国人享有来自市场的人工制品过多，而可以体会原始自然的地方过少。他们99%的时间生活在城市或农村地区，只有1%甚至不到1%的时间在荒野地度过。因此，我们必须管理好荒野地，以满足人们在其他地方没有得到满足或不可能得到满足的一些需要（如暂时从社会中脱身出来的需要，或看看大角羊的需要）。特别是虽然只有少数人感受到这样的需要，但他们的感受特别强烈，而社会要满足这种需要只需做很少的事，或者说什么都不需做的话，我们就更需要管理好荒野地了。有俗语说，休闲业应该多设法满足特殊的用户（如以假蝇钓鱼者[①] 及背包旅行者），而非大众化的用户［如野炊者与开车野营者（car camper)]，这话有一定的道理，因为很可能前者对自己从事的活动兴趣要强烈得多，从而从中获

① 以假蝇钓鱼者：译自 fly fisherman，指以人造的蝇形物为钓饵钓鱼的人。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

得的体验的质量也高得多，而这样的体验是没有替代物的。在这里，消耗荒野地的经济开发将会损害我们的自由。社会作为一个整体应该在所有领域都给人们增加选择，但当我们作出保留荒野地的决策时，我们不仅是给自己，而且也给后代增加了选择。多元主义的荒野地“多重利用”模式在这里意味着非竞争性和非消耗性的多重利用。竞争性与消耗性的利益可以在别的地方，由市场来提供。这一切都将促进社会的多样性。

(6) **把定量模型所隐含的价值判断明确地揭示出来**。数字看起来很“硬”——11 176个观光人日（visitor day），4 175 000美元的木材销售额，每人平均愿意支付2.32美元，6.7%的折扣率，25～35年龄段中受过12年以上教育的人对某事物的偏好强度为7.3（按10分制计算）。有人会说量化能使价值显化，但我们须记住，数字不会比它们所依赖的理论更“硬”，而其 199 局限性也不会小于产生它们的概念的局限性。除非大家先对有关的理论与概念作了探讨，并在讨论的过程中一直都注意到它们，否则数字就可能骗人。科学研究中用到的数字都跟理论密切相关，而在环境科学与社会科学中的用到的数字，是跟一些软理论相关。被用来说服人的数字，更是由跟价值密切相关的理论产生出来的。这样的数字含有大量的经验误差边际及需要澄清的价值判断。用“观光人次”作为衡量价值的标准，是集中考虑第3类价值中的 V_{ip}，而忽略了所有其他类型与层次的价值。用任何折扣率，都是把当代人考虑得过多，而对未来世代考虑不足。

定量分析方法如果用得不好，或是被机械地加以应用的话，会掩盖各种价值之间一些重要的关系。即使这种方法得到了最佳的应用，也不能取代判断力、直觉、理解的广度及用语言作的评定。只有首先用这些技能，才能揭示出什么价值值得

做量化分析，及该如何对它们进行量化，最后也只有用这些技能才能对得到的数字加以解释。美元符号给人的印象，是将 V_{sg} 与 V_{mp} 联系到一起会碰到的大量问题已得到了解决。然而，除非我们是把它们放在一个对价值作了清晰的阐述的背景下去看，否则这些“数值”[①] 就毫无意义。数字可以是掩盖了价值判断，而非把价值判断揭示出来。其实，数字有时仅是一种装饰，用来强调一种思想，使它显得更生动。数字的这种用法与人们通常使用数字的意义不一样，根本不是用来精确地计算经验性的事物，而是人们觉得某种价值很真实，但其数量虽重要却无法证实，所以用一些数字来象征性地代表价值。对于任何数字，如果只有一个指标，我们就不能轻易相信，因为这样的数字无法对证，被塞到里面的价值判断也比较难以揭示出来。

说到底，对荒野地的决策不是一个由数据驱动的过程；反之，倒是数据会受制于由价值驱动的理论。数据很少能改变一个人的想法，倒是人们会收集和选择数据来支持自己已有的观点，而且如果数据与自己喜欢的观点相左时，人们会忽略这些数据，或对之重新加以解释。我们应该先确定人们潜在的思想是什么，其次才看他们对数字的分析。

（7）保护少数人的利益，尤其是在他们的利益不会消耗什么，只要求人们什么都别做的情况下。消耗性的少数人利益，特别是需要很大花费的行动（如修建一条公路，以便地方上的一个工厂能继续营运）的利益，不能被视作高于非消耗性的多数人利益。另一方面，一些几乎不需要做什么就可以满足的非消耗性的少数人利益（登山运动、观鸟等）很容易保护，因为

① 数值：number value。作者在此实是语带双关，用这个词组来表示“由数字表示的价值”之义。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

它们需要的花费很少，并且不会使第2～12类价值之间互相冲突。保护这种少数人利益，长久以来都是美国多数主义的一种价值。① 保护这些利益事实上并不会使多数人失去什么，虽说可能有些机会成本得放弃。这些机会成本可能对少数人来说相当多，但对总体的社会共同体来说却不会很大。

只有当所说的机会仅在问题所涉及的地方才有时，说放弃掉的机会成本（V_{mp}）也是社会成本（V_{sg}）才真正有意义。从V_{sg}的角度看，不让木材公司在荒野地上砍伐树林造成的损失说不上是一种不可挽回的负价值，因为通过更好的管理方式，等量的木材可以在其他地方种出来，只是管理者们工作效率太低，或是对在别的地方植树太没兴趣，因而不会试图那样做。[14]有评估者在估算西弗吉尼亚克兰伯里荒野区（Cranberry Wilderness）的成本时，把留在地下不开采的煤算成机会成本，每年有223 609美元，比其他任何一项成本都大得多，结果此荒野区的成本被估算为每观光人日30.70美元。这样的算法同样是没有意义的，因为阿巴拉契亚山别的地方有足够我们开采300年的煤层。我们没有理由认为为了满足国家的需要，克兰伯里的煤应该或必须很快加以开采。[15]我们也不能忘记，一旦开始开发，将机会成本变成金钱利润时，就会涉及一系列其他的机会成本（第2～12类价值），而且这些机会可能将永远地消失。 200

而且，推迟开发还使我们有机会看看，是否大多数人也能从第2～12类价值获得益处，而且获得的益处比他们失掉的机

---

① 美国的政治思想中比较重要的一个理念，是民主制虽要求少数服从多数（即此处的“多数主义”），但多数人不能按照自己的意志不公正地对待少数人，对少数人的权利的保障是与多数主义的民主制相辅相成的。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

会成本还要多。通过推迟开发，我们不仅让少数人获益，也让多数人获得等待的益处。这一原则能防止我们用全民投票（这种方法从其他方面看起来是很民主的）的方式来解决问题的危险。政府的一个目的，是确保社会能按多数人经过深思熟虑的意愿行事；但它还有另一个目的，即确保多数人的意愿不被不公平地强加于少数人。要确保这一点，一个方法是把非消耗性的少数人利益看做比消耗性的简单多数人[①]的利益重要，而且进一步要求，消耗性开发得有 2/3 多数的人赞同才能进行。这样做的根据，是对残余荒野地的使用异常谨慎，需要有 2/3 多数以明确表示这确是经过深思熟虑的多数人的意见，表示此消耗性开发值得强加于少数人，使他们不可逆转地牺牲掉自己的利益，并使多数人以后作选择的机会也不可逆转地丧失。

在这里，公共政策理应把非消耗性的少数人利益看得比消耗性的少数人利益更重要，因为想要“冻结”（lock up）土地的人只是推迟而不是永远地消除了开发这片土地的选择，而开发商一旦“用尽”（use up）一片荒野地，就会使这块地所承载的一系列原始价值无可挽回地丧失。

（8）不要低估分散的价值。有时一项决定会伤害很多人，但每个人受的伤害都不大（如度假时能看到的风景减少了）；而少数一些人（如采取绝伐的开木材厂的人）却能从中获得巨大的利益。这时我们可以预期：这少数人会全力以赴地进行游说，而受损害的多数人则会缺乏组织，很晚才意识到危险之所在，而且很少参与制定公共政策的过程。然而，这项政策使大多数人丧失的总的价值，可能比少数人可以从中获得的利益要

① 简单多数（simple majority）：指由过半数的人构成的多数。下面的“2/3 多数”是指由超过 2/3 的人构成的多数。

大得多：附近的景色被污染了，可能一个世纪都难以恢复。宜人环境的价值（amenity values）即使能得到准确的体现，也是无形的。

有时，议事的议程会决定结果。“硬”价值一般是先得到考虑，因而对它们的评估相当充分；“软”价值常被放到最后考虑，因而往往是在“硬”价值已占据了重要的位置后，它们才被松松垮垮地放进去。假如议程是反过来，即人们先充分考虑了如何确定“软”价值的问题，而后再考虑经济利益是否能高过软价值的话，决策的结果可能就会不一样。人们作选择的途径会影响到选择的结果。

所有这一切，都会妨碍我们把注意力放在“软”价值上，201 使我们对那些分布面较广、强度较低的无形价值考虑不足，而把那些集中的、强度很高的有形价值估计得过高。由于我们前面已说到的原因，以支付意愿作为衡量标准虽出于好的意图，但也常常会使“软”价值受到低估。此外，我们还有必要弄清不同群体间价值分配的差异。这一点（而非仅是总体情形）对于我们的道德考虑是很重要的，因为我们要避免不公平地使少数人受益而让大多数人来承受负担。

有人提出：环保主义政策是强制地造成很集中的成本（对当地少数损失惨重的木材公司而言）和很分散的利益（对获得一点点消遣的公众而言）。这种政策之所以很少得以实施，不仅是因为它在立法程序中很难维持，而且更因为它在道义上也有问题。其实，更好的思路是倒过来看问题：即至少在残留的荒野地上，鼓励开发的政策使少数人（木材的买方与卖方）获得很集中的利益，而让很多人承受分散的成本（由公众承受的无形的损害）。后一种思路更逻辑，也更道德，因为公众是荒野地现时的主人，其荒野利益受到了剥夺，使他们蒙受了损

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

失。经营木材厂的人现时并不拥有荒野地上的木材，他们购买荒野地是为了赚取利润，因而是获益者。

而且，如果木材公司不按荒野地的价值全部付费，[①] 或毁掉了一些金钱所买不到的价值的话，那么他们（还有他们的客户）就是靠牺牲公众利益来进行补贴，这种状况在道德上更成问题。一个民主社会的理想，是在对少数人没有不公正，并且对成本及利益的生产与分配都作了充分考虑的条件下，让多数人经过深思熟虑的意愿得到满足。"被放弃的机会成本"的概念不应用于那些想要对荒野地进行开发的人，因为这些人现在不是这土地的主人，而应用于这土地现在的主人，即公众身上。如果公众要把荒野地作为一种资源加以利用，便需要考虑因此而被放弃的机会成本，尤其是在这些机会在别的地方找不到的情况下。但被放弃的机会成本的概念不能用于到公有地上进行消耗性活动的投机者身上。这就是为什么我们不应该把集中的成本与分散的利益对立，而应反其道而行之，把集中的利益与分散的成本对立起来的原因。

（9）让荒野地决策不断扩张的经济模式（或神话?）的一个领域。。450 年以前，欧洲人开始进入美洲，并幼稚地把它称为一个空大陆。加之过去 200 年中的工业革命和近 100 年来科学技术的迅猛发展，美国经济走上了人类历史上空前的快速增长之路。因此，我们有着一个与保护荒野地价值相冲突的民族传统。很多人都在高喊"我们要更多的东西!"荒野地的管理者们除了要从正面保护自然价值，还必须从反面说"我们有的已经足够了!"牺牲掉荒野地总能使 GNP 有所增加，但在现

---

① 指政府有时为了使一些偏远地区的企业有竞争力或出于其他原因，对私营企业购买荒野地的付费给予一定的减免。

在，我们需要在残存的荒野地周围画上一道边界说：以此为界，经济不能进一步扩张了！

如果你一定要扩张经济的话，请到非荒野地上去搞。想靠牺牲这残余的荒野地来维持经济不断扩张的神话是徒劳的，因为在荒野地消失之后，你还会面临这个神话的崩溃。如果我们现在就让这个神话崩溃，还可以留下很多的第2~12类价值。这种政策也可以帮助我们先为稳态经济做好准备，而不是在无路可走或经过一场大灾难后才掉入里面去。我们的经济体系从其设计上就是要不断提高人们的消费欲望，在这样一个体系中我们有理由认为，即使把这最后一点点荒野地全部开发出来，也一点都不会让我们觉得自己这种欲望得到满足了。美国人已很富有，他们需要学会知足。在这个意义上，荒野地决策并非什么关于边缘性的“消遣”的问题，而是对国家管理思想的一个正面挑战。荒野地的管理者并不是简单地在国家经济体系产生的价值之上再提供一些额外的价值；他们要让传统的经济运作减速，而且还得让它在荒野地的边界处完全停下来，以增进非经济性价值。荒野地政策要重写历史，要结束横贯美国大陆的经济增长之旅，并对此旅程进行重新评价。在荒野的边界上，我们应该贴上一个标语：“走入荒野，放弃无休止的GNP竞争，学会获得丰富的荒野体验。”

在这个问题上，人们常听到这样的建议：应该让开发商与环保主义者各让一半，以达成妥协。在制订政策时，妥协往往很必要，而且是道德的；但没有什么逻辑说公平的做法总是让双方各让一半，也没有什么逻辑说存在冲突的价值之间通过妥协就能达成最优配置。在有关荒野地的争论中，我们更没有理由相信这种说法，因为这里的情况，是98%的大陆已被开采，仅有2%的仍是荒野地，而开发商对环保主义者提出的建议，

是要双方就这残存的2%各让一半！

(10) 用荒野地决策来唤醒原先是潜在的价值和一些新出现的价值。直到最近，环境价值一直没引起人们的重视，而是被简单地加以评价，或压根儿就没得到评价。直到开发商威胁到地平线上的高山时，我们才意识到这山对我们的意义有多大；直到他们打算排干沼泽时，我们才会想到说我们愿意让这些沼泽处于天然状态，而且也还不能清楚地说出我们为什么愿意如此。在水井干涸之前，我们从来没想到水的珍贵。只有在我们发现荒野地的继续存在成问题了，我们才想到去了解荒野地有多重要的价值。只有当我们受到侵害的威胁时，我们才注意到什么是对我们有利的；或只有当我们发现鱼与熊掌不可兼得[①] 时，我们才注意到我们的价值体系中存在的自相矛盾。在这些问题上，国会应该通过一个划时代的法令，但我们很难指望它能做到这一点，虽说我们可以期望它把社会偏好价值看得比经济利益重要。一个争议性很强而且很复杂的提案是无法在国会通过的。价值的觉醒最早是来自社会的基层，但这样的觉醒需要决策模式的推进。决策者应该能看出事物发展的趋势，而不只是看到其现有的平均状态；他们应该给人们带路，而非只是跟在人们后面。他们应当确立原则，而不只是总结人们的偏好。

作为结语，我想就事实作一个断言，并提出一个呼吁。从国会过去20年中通过的法令（《国家环境政策法》、《濒危物种法》、各种《荒野地法》、《荒野河与风景河法》），能看出有一个不断接近本文所提出的价值论模型（实线上面那部分）及规

---

① 鱼与熊掌不可兼得：意译自 we cannot have our cake and eat it too.（直译为"我们不能吃了我们的蛋糕同时手里又还留着这块蛋糕。"）

则的趋势。这一趋势往往是模糊地表现为一种要保护“环境价值”、“生态价值”或“宜人风景价值”，使之免遭经济利益侵夺的愿望。《联邦土地政策与管理法》（1976年）宣布美国的政策是要“把平衡的与多样化的资源利用方式结合起来……，而不对土地的生产率与环境的质量造成永久性的损害要照顾到各种资源的相对价值，而非一定要采取能获得最大经济效益的利用方式。”[16] 203

本文的创新之处，是增加了图1中实线下的一层自然价值，以作为人类价值的基础。这层价值在立法中并没明确提出，但却是这些法令可以认可、也与这些法令相一致的。而且，这层价值在道德上超前于我们可以期待于国会的立法，因为它是非人类中心的价值。我们还需要作出的，是对残存荒野地的一个解放宣言。发布这种宣言时，我们完全可以保证：正如1863年发布的《解放宣言》一样，现在这个宣言不但能使被解放者受益，而且能使解放者获得多于他们所付出的代价的利益。这是向人类呼吁：我们周围的荒野世界中的生命形式曾经为数众多，但现在正在迅速消失，我们应该尊重生命的丰富。

人类通过开发仅存的一点点荒野地真能获得什么利益吗？如果我们是在拥有了整个世界后很快又会失去它的话，这样的拥有又有什么意义呢？我们可能在经济价值上会有所得，但如果我们因此会失去很多科学、美学、娱乐、宗教等价值，会失去自然历史的一个仙境，失去一个既超越我们又支撑我们的完整野性的领域，甚至在这交易中会失去我们灵魂的一部分的话，获得一点经济利益又有什么意义呢？

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

注　释

1. William Wordsworth, "Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey" (1798)

2. J. V. Krutilla and A. C Fisher, The Economics of Natural Environments (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975), p. 124; J. V. Krutilla, "Conservation Reconsidered," American Economic Review 57 (1967): 777 – 86.

3. 关于对审美性及景观可见度的条件性评价，参看：Alan Randall, Berry C. Ives, and Clyde Eastman, "Bidding Games for Valuation of Aesthetic Environmental Improvements," Journal of Environmental Economics and Management 1 (1974): 132 – 49; Alan Randall, Berry C. Ives, and Clyde Eastman, Benefits of Abating Aesthetic Environmental Damage from the Four Corners Power Plant, Fruitland, New Mexico, New Mexico State University Agricultural Experiment Station Bulletin 618 (Las Cruces, 1974); David S Brookshire, Berry C. Ives, and William D. Schulze, "The Valuation of Aesthetic Preferences," Journal of Environmental Economics and Management 3 (1976): 325 – 46; R. D. Rowe, Ralph C. d' Arge, and D. S. Brookshire, "An Experiment on the Economic Value of Visibility," Journal of Environmental Economics and Management 7 (1980): 1 – 19. 关于对野生动物体验的条件性评价，参看：Judd Hammack and Gardner Mallard Brown, Jr., Waterfowl and Wetlands: Toward Bioeconomic Analysis (Washington, D. C.: Resources for the Future, 1974); David S. Brookshire, Alan Randall, and John R. Stoll, "Valuing Increments and Decrements in Natural Resource Service Flows," American Journal of Agricultural Economics 62 (1980): 478 – 88; David S. Brookshire, Alan Randall, et al. Methodological Experiments in Valuing Wildlife Resources: Phase I Interm Report to the United States Fish and Wildlife Service, 1977. 关于对荒野地保护中所涉及的选择价值、存在价值与遗产价值，参见：Richard G. Walsh, John B. Loomis, and Richard A. Gillman, "Valuing Option, Existence, and Bequest Demands for Wilderness," Land Economics 60 (1984): 14 – 29.; William D

Schulze, Ralph C. d' Arge, and David S. Brookshire, "Valuing Environmental Commodities: Some Recent Experiments," Land Economics 57 (1981): 151 – 72 是较谨慎地提倡条件性评价的一篇综述。也请参看 George L. Peterson and Alan Randall, eds., Valuation of Wildland Benefits (Boulder, Colo.: Westview Press, 1984)

4. U. S. Water Resources Council, "Principles and Strategies for Planning Water and Related Land Resources," Federal Register 38, no. 174 (10 September 1973): 24, 778 – 866, 此处引文见 p. 24, 804; U. S. Water Resources Council, Procedures for Evaluation of National Economic Development (NED) Benefits and Costs in Water Resources Planning, Subpart K, Recreation, Federal Register 44, no. 242 (14 December 1979): 72, 950 – 65.

5. J. F. Dwyer and M. D. Bowes, "Benefit – Cost Analysis for Appraisal of Recreation Alernatives," Journal of Forestry 77, no. (1979): 145 – 47, 附有 A. A. Dyer and J. G. Hof, 的评论（147 – 48）Journal of Forestry 78, no. 1 (1980): 21 – 28 发表了其他人热烈的讨论。

6. 消费者剩余，是指"消费者为一定数量的商品愿意付出的最高价格减去实付价格所得的差值"。(E. J. Mishan, Cost – Benefit Analysis: An Introduction [New York: Praeger Publishers, 1971], p. 31)

7. See I. M. Gordon and J. L. Knetsch, "Consumer' s Surplus Measures and the Evaluation of Resources," Land Economics 55 (1979): 1 – 10; Randall, Ives, and Eastman, Benefits, pp. 19, 24; Shultze, d' Arge, and Brookshire, "Valuing Environmental Commodities," p. 166; Rowe, d' Arge, and Brookshire," Experiment," p. 9.

8. 这里不讨论由政府补贴的公众娱乐。在场的荒野地用户享用的设施有些是需要一定的费用来维护的（公路与山径的保养、猎物的管理、护林员和薪水等），而这些费用是由普通纳税人承担的。到荒野地从事消遣的人是否应该承担更多的实际费用？这个问题如果用支付意愿评估来回答会比较合理。但即使在这个问题上，由于现实是缺乏一个市场的背景，用支付意愿评估得出的答案也是成问题的。公共土地除保存消遣价值外，也保存其他一些普通纳税人也能享受的价值（如生命支撑价

值、遗传多样性价值等），但这些价值各占多大比例并不清楚，这就使问题更为复杂了。但"用户是否应承担维护费用"与人们是否愿意付钱来防止会损害娱乐机会的经济开发、污染、物种灭绝、对风景的破坏等是两个不同的概念。

9. Walsh, Loomis, and Gillman, "Valuing Option, Existence, and Bequest Demands," p. 25.

10. 条件性评估必须同全民投票区别开。1981年4月，科罗拉多州的拉瑞莫县（Larimer County）的公民通过投票表决，决定在6个月的时间内加收0.5%的销售税，用来购买包括位于福特·柯林斯市地平线上的马齿山在内的索德伯格牧场（Soderberg Ranch）。这样，经过一场公众辩论后，当地司法机构是通过投票决定强制人们来买这一个他们并不拥有的牧场，以保护荒野地的娱乐价值、审美价值及其所体现的文化价值。这个案例中可没有什么是假定性的或非市场性的，也没有"让受害者为自己所拥有的东西付钱"之嫌。他们是在同不动产开发商竟价来购买一个一直在营运中的牧场，使牧场主将用卖牧场所得的钱搬到别的地方安家。他们不是分别竟价，而是先确定一个要大家需要共同达到的目标额，将其转换成一个税率，再由大家就此税率来进行投票表决。这是一个公民的抉择，是用投票的方式来分配金钱。相反，荒野地则已经是公有地，却有人去问公民们（或被调查者）在一个假设的情境中（其中交易的东西全然与市场无关）是否愿意付钱来保护已由他们拥有的东西。

11. 那些自己不指望会去参观荒野地，但却认为荒野地的存在就有价值的人常被称作"不在场用户"。这个词就表现出这种调查方法用于确定价值的体系的功利主义与人类中心论色彩，而条件性评估将这些人视作非在场消费者，就使情况变得更为糟糕。对于那些想就自然的内在价值说出自己的想法的人，这些概念属于一个与他们的想法格格不人的参照系中。"不在场用户"这个荒唐的词说明一个本来是无商量余地的思维范式（"资源利用"）可以被扭曲到什么程度，以解释与此范式不符的异常现象。这个词把它所要描述的那一类人自己想说的意思正好弄反了。在这些人看来，荒野地就是在无人去骚扰时最有价值，其价值根本与其对人类的用途无关。

12. M. Sagoff, "At the Shrine of Our Lady of Fatima, or Why Political Questions Are Not All Economic," Arizona Law Review 23, no. 4 (1981): 1283－98

13. 一些反例：苏族（Sioux）与萨伊安（Cheyenne）印第安人在试图中止黑山（Black Hills）地区的熊垛山州建公园（Bear Butte State Park）消遣业开发一案中败诉，这是宗教与消遣价值冲突的一个案例；但其他种类的消遣将不会有这种竞争性。在缅因州一次关于驼鹿狩猎的公民复决中，环境保护主义者的审美、消遣、文化象征价值及其对有机体内在价值的尊重跟狩猎者不同消遣、审美、性格塑造及历史价值发生了冲突。在佛罗里达州，为了保护濒危的鳄鱼，大沼泽地国家公园对打鱼设了一些限制，渔民们试图让公园管理部门放宽限制，但没有成功。"野生动物保卫者"对允许黎明猎鸟的规定进行抗议，理由是黎明时能见度很低，使得人们不易区分普通物种和濒危物种。这涉及到特定的消遣价值与科学价值、遗传多样性价值、有机体价值、生态系统价值及其他形式的消遣价值之间的冲突。但跟对荒野地的经济开发引起的冲突相比，这些冲突都很小。诚然，这些冲突不能用本文所提出的原则来解决，但用支付意愿调查来解决这些问题就更为离谱。

14. 技术评估部（Office of Technology Assessment）的分析家 Julie F. Gorte 与 W. Wendell Fletcher 经研究发现，只要在美国 30～40％商业林场上用一些简单的管理方法（如疏伐），就可使目前的木材产量翻番；而且按目前的产量看，美国人消耗的木材已多于其他任何国家的人。Technology, Timber and the Future, Renewable Resources Journal 2, nos. 2&3 (Autumn 1983 & Winter 1984): 16－19.

15. R. W. Guldin, "Predicting Costs of Eastern National Forest Wilderness," Journal of Leisure Research 13 (1981): 112－28

16. Federal Land Policy and Management Act of 1976 (Public Law 94－579), Secs. 102, 103. (90 STAT. 2743) There is similar language in the Multiple Use Sustained Yield Act of 1960 (Public Law 86－517), Sec. 4 (a). (74 STAT. 215)

第十章　对濒危物种的义务*

国会通过的《濒危物种法》中痛惜地说，目前我们“给物种的关心和保护”不足。[1]但科学家和伦理学家都没有充分认识到，要让人们有对物种的关注，需要生物学与伦理学在前所未有的程度上结合起来。对各种生命形式的责任是基于什么逻辑呢？回顾过去，3 000 年的哲学思想（即至少回溯到诺亚② 为止！）都没有就濒危物种作认真的讨论。在当今的伦理学理论中，哈佛的哲学家约翰·罗尔斯（John Rawls）说道：“毁灭一整个物种可以是一个很大的恶。”但他又承认，在他的理论中“没有就什么是正确的对待动物和其他自然事物的行为作出解释。”[2]该如何对待其他物种，这确实是目前急需研究的一个问题。《全球 2000 年报告》预计，物种将会大量灭绝，在未来几

---

* 本文原发表于 BioScience 35（1985）：718～726，经许可收入本书。

② 据《圣经·创世记》，上帝欲发洪水灭绝世上的不义之人，但预先叫诺亚（Noah）造一方舟以避洪水，让诺亚除自己的家人外，还将每种动物的一雄一雌带入方舟，使其种系能传下去。

十年中就可能会有20%的物种灭绝。[3]

关涉到物种的对人的义务

人们讨论对物种的关注，通常的方法是说人们对濒危物种没有直接的义务，而只是在对其他人的义务中会涉及到物种。从功利主义的立场看，正如汉普什尔说的，自然保护及“物种保护只有当它会在现在或将来影响到人类情感的意义上，才能作为我们的目标”。[4]在一种基于权利的理论中，费恩伯格也得出相似的结论：“我们确实有责任保护濒危物种，但这不是对物种本身的义务，而是对未来人类的义务。”[5]我们可以用传统的伦理学来讨论物种灭绝这种新的威胁，将我们所熟悉的关于对人的义务的概念应用到此问题上，看得出的结论是否能令人信服。这条论证的理路很吸引人，但似乎没有触及一些更深层次的义务。

人类有很强的义务不去损害他人，同时还有一个较弱但也很重要的义务去帮助他人。埃利希夫妇在谈到让大批物种灭绝会带来的害处时，直言不讳地用了这样一个比喻：地球是一艘由人类驾驶的飞船，物种是这飞船上的铆钉。[6]使物种灭绝，有如恶毒地把铆钉敲落。在这个模型中，如果有什么物种是“非铆钉”物种的话，这样的物种是没有任何价值的；人类只希望有足够的生物多样性，防止生态系统的崩溃。麦尔斯用了另一个比喻，说人们关心的不是某一特定物种的消失，而是正在下沉的诺亚方舟。[7]但说人们担心的是正在下沉的方舟是对诺亚故事的一个曲解。诺亚建造方舟是为了保存每一个物种，而在埃利希或麦尔斯的阐述中，保存物种这些铆钉倒是为了使方舟不至下沉！这种颠倒过来的论证很能说明问题。

207

从利益的角度看，非铆钉物种也许可以作为资源。托玛斯·埃斯纳向国会证实，生物碱往往有药用价值，但人们只对2%的有花植物就其是否含有生物碱作了检测。[8]国家自然科学基金的一份报告主张保护魔鬼洞鳉鱼，因为这种鱼在恶劣的环境中生长良好，从而“可以在许多未来的研究领域中，比如对人类肾脏及对如何在似乎恶劣的环境中维持生存的研究中充当生物模型”。[9]麦尔斯进一步呼吁人们“保护地球的生物储备”。[10]乍一看，这建议似乎很明智，但细一想，把地球上所有其他物种看做一种储备似乎过于贬损它们了。

毁灭物种就像从一本尚未读过的书中撕掉一些书页，而这是用一种人类很难读懂的语言写成的关于人类生存之地的书。任何有理智的人都不会去破坏罗塞塔石碑①；同样，任何有自尊心的人都不会去毁灭马达加斯加岛上濒危的狐猴，因为它们被认为是现在尚存的动物中与人类那尚未特化的灵长目始祖的关系最近的。然而，用这个逻辑推演下去，人类仍然不是对这本未读过的书、对罗塞塔石碑，或对狐猴这个物种有什么义务，而只对我们自己有义务——我们有义务明智一点和表现出有教养。人类需要深入研究关于生态系统完整的进化过程的书。我们关心的不是受到威胁的物种，而是受到威胁的人类未来。这些理由都很实际，能给人留下深刻印象。而且它们也是与道德有关的，因为它们说的是让人类获益或受害的事。可是，这些理由穷尽了我们要保护濒危物种的原因了吗？

这里有一个问题，即实用主义的理由被过于夸大了。拉文

① 罗塞塔石碑（the Rosetta Stone）：1799年在埃及罗塞塔镇附近发现的古埃及石碑，碑文用古埃及象形文字和通俗文字及希腊文字刻成。该碑的发现对于解读古埃及象形文字意义重大。

(Peter H. Raven) 在国会听证会上说道：平均地说来，每有一种植物灭绝，便连带地会有十多种依赖于这种植物的昆虫、动物或其他植物遭到灭绝。[11]但拉文显然知道，他说的这种连锁式的灾难性灭绝只在统计平均的意义上是正确的，因为有一种以他的名字命名的植物——拉文熊果（学名 Arctostaphylos hookeri spp. ravenii)① 迄今只发现过一株野生标本，它的灭绝就不大可能会殃及其他物种。诚然，稀有物种能多增加一点生态系统的回复力，② 然而，如果现在列在濒危物种名单③ 上的79种植物全部灭绝，它们各自所在的生态系的稳定性恐怕也不会受到多大的影响。我们举不出什么例子来说明一个物种的消失会使当地整个生态系受到破坏。

让我们坦白点说吧，濒危物种中有相当多的并不具有作为资源的价值。鬼针草（Bidens 属的各物种)④ 遍及美国大部分地区，其种子能紧紧粘在人的衣服上，是一种令人讨厌的植物。其中一个种是潮汐岸鬼针草（tidal shore beggar's tick，学名 B. bidentoides)，它与其他种在外形上没有多大差异，但却是一个濒危物种。它不大可能是什么潜在的资源，而且对于人来说，它的灭绝可能倒是件好事。

或许我们可以说，人类应当为自己保留一个足以满足自己

---

① 拉文熊果(Raven's manzanita)：熊果为 Arctostaphylos 属常绿灌木，北美西海岸产。拉文熊果的学名中的 spp. 为 subspecies 之略，义为“亚种”。

② 一般认为，物种的多样性能增加生态系的回复力，保留保护稀有物种是维护生物多样性的一个方面。

③ 濒危物种名单（endangered species list)：根据《濒危物种法》确定的濒危物种名单。美国鱼类与野生动物部（U. S. Fish and Wildlife Service）被授权在此名单上增加物种或取消一个物种的“濒危”地位。

④ 鬼针草(Beggar's ticks)：一名 stick－tight（义为“紧粘”），下文的“其种子能紧紧粘在人的衣服上”系据此意译。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

208 好奇心的环境，不过这是珍视好奇这种体验，而不是好奇心指向的客体。说我们仅仅是珍视这种体验似犯了一个将奇妙[①]错置的谬误，因为物种的形成本身也是地球上一件很奇妙的事。然而，直接将物种的形成作为珍视的对象，似乎是将价值赋予进化的过程，而不单是以人类思考进化过程时的主观体验为有价值。

我们也可以说性情高贵的人类应该克制自己，不作任何无谓的破坏，包括对物种的破坏。毁坏艺术品的人与其说是损坏了一些雕像，还不如说是使他们自己的性情显得低贱。但美国人因旅鸽被毁灭而感到的耻辱仅仅是出于自尊自重吗？抑或是觉得一种生命形式不同于一尊雕像，而是有着某种我们应该承认的内在价值，我们对它的漠然表现了我们的无知？

从人类中心论出发来寻求保护濒危物种的理由，除了容易夸大物种灭绝的危害而外，还有一个更深层的问题，即这样提出的理由不够道德，从本质上带有一种剥削性，尽管这种剥削很微妙。这不是指物种内即人与人之间的剥削，因为当一个人出于一种责任感而去考虑其他人的价值时，并没有什么剥削性。但从物种之间的关系看，智人这个物种把其他所有物种都视做铆钉、资源、研究用的材料或供人类娱乐用的东西，这就是一种剥削了。伦理学探讨的一直是命运交织在一起的伙伴间的关系，但要把它说成是基于一种明智的自我利益（即一个人应当经过理智思考做有利于自己的事），包括说成是基于阶级的自我利益，总难令人信服，虽说在实际中真正的利他主义伦理也需要由自己利益来强化。仅仅出于对人类利益的考虑而认

① 这一段有“好奇心”与“奇妙”均译自 wonder．wonder 一词既可表示人感到某事物奇妙时的心理体验，也可表示引起这种心理体验的事物。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

为其他物种有价值，就像一个国家完全从国家利益的角度来论证其外交政策。二者都不能说是完全道德的。

或许自然选择使得智人这一物种，或至少是现在处于主导地位的西方人有一种剥削的态度，而且还有从伦理上为这种态度找理由的倾向。但个体的人——如受过保持客观态度的训练的科学家和学会了考虑他人利益的伦理学家——应该能看得更远一点。人们已学会了一些物种内的利他主义，现在面临的挑战是学会物种间的利他主义。挽救物种的功利主义理由是很好的，对于制定政策很有必要。可我们就不能揭示出最好的理由，就不能弄清人类义务的全部范围吗？要正确地处理一个问题，我们得有正确的思考此问题的方法。已经接近的物种灭绝最让人不安之处，不在于铆钉或资源的丧失，而在于那将意味着一场大屠杀，意味着人类对其他生命形式及产生这些生命形式的力量的冷漠。我们需要的不是精明，而是对生物圈地球的责任心。

生命的物种形式

然而，要考虑对物种的责任有许多障碍，而且首先是科学方面的障碍，其次才是伦理学方面的。要从一个物种存在的事实推出这个物种应该存在的价值判断，即哲学家所谓的由“是”推出“应该”，就足够困难了，而如果物种的概念本身就很成问题，这种推论就更加困难了。也许这个概念带有一定的随意性，是一种习惯上的用法，只能作为一种理论上的描述工具。也许对于进化中的生态系统来说，这个概念在理论上也不圆满。也许物种根本就不存在。这样的话，物种就像地图上的等高线、经纬线一样，说我们对它们有义务就只能是想象中的 209

义务。那么，物种的存在是否有足够实际的实在性，可以作为我们对它们的义务的基础呢？

圆叶桦（学名 Betula lenta uber）只有两个分布区，在弗吉尼亚一些相邻的溪流周围。它与普通的桦树（学名 B. lenta）的区别只在于它的叶尖是圆形的。过去曾有 30 年的时间，人们一直把它视做普通桦树的一个亚种或一个突变种，但费纳尔德（M. L. Fernald）宣布圆叶桦本身是独立的一个种，即 B. uber，而且在此后的 40 年中，人们就将它视做一个独立的种。于是，凡已发现的圆叶桦树都被人们用高高的篱笆围起来了。假如有一位更伟大的植物学家再将其定义为一个亚种的话，我们对它的义务是否会因这种人们声称的事实的变化而改变呢？鸟类学家最近对原先被视为一个濒危物种的墨西哥鸭（学名 Anas diazi）重新作出评判，将它并人普通的绿头鸭（学名 A. platyrhynchos），作为绿头鸭的 diazi 亚种。部分地由于这个原因，美国鱼类与野生动物管理局就将它从濒危物种名单上除名了。这是原有的一种义务终止了呢？还是根本就没存在过什么义务？

如果一个物种仅是一个范畴或一个类别，那么物种间的界线就可以随意划定。达尔文写道："我把'物种'这个词看做是为了方便起见而随意地加于一些形态甚为相似的个体之上的。"[12]人们用一些自然特征，如生殖系统的结构、骨骼、牙齿等作为标准来划分物种，但不同的分类学家，具体用什么特征为标准和把界线划在哪里，却有很多差异。肖（A. J. Shaw）最近在落基山脉的高山地区"发现"了苔藓的一个新物种（学名 Pohlia tundrae），但他并非发现了什么人们迄今都不知道的植物，而只是把标本室里早就有，但几十年来都被人们用别的名字称呼的一些植物作了重新归类。[13]事实上，生物学家一个

习惯的做法，是将“确立”某个分类单元的“作者”的名字放在种名之后。①

生物个体是存在的，但如果“物种”只是一些类别的话，那它们就是人为地制造的了。肖（A. B. Shaw）声称：“物种的概念完全是主观的。”有一次，他作为一个古生物学会的会长作讲演，讲到结尾时竟说：“望大家一起努力，消除物种！”[14]当然，他说的物种指的是分类学家们人为定义出来的种，而不是真正的生物。但如果物种仅仅存在于分类者头脑里的某种理论中，很难想象我们有什么义务要去挽救它们。没有谁提出我们对属、科、目或门有义务，因为大家都知道这些类别在自然中是不存在的。

但是，生物学意义上的“物种”并非只是一个类别。一个物种是一活生生的、自有其历史的“形式”（拉丁文species②），这种形式由个体生物传递，动态地从一代流到下一代。辛普森得出这样的结论：“一个进化中的物种是一个世系（即一个有祖先—后代关系的种群系列），它在进化上与其他世系相隔离，作为一个整体有着自己的进化角色与倾向。”[15]梅尔也持这样的看法：“物种是由相互间能进行杂交的自然种群组成，这些种群与其他种群在繁殖上是相互隔离的。”[16]他甚至强调（虽然今天许多生物学家都不赞同这一观点）：“物种是生物进化中真正的基本单元，它们是特化、适应环境及转换其适应方式的实体。”[17]最近，梅尔又对吉塞林与赫尔的一个观点表示 210

---

① 一物种完整的学名是在属名、种名之后加上一个“作者”的姓氏，但大多数时候只用属名、种名两部分。“作者”可以是首次发现一个分类单元并对之进行描述的人，也可以是通过对既有的分类单元进行重新划分的人。

② species 在英文中表示“物种”，在拉丁文中有“外形”、“形式”等义。

赞同，即“物种是整合在一起的个体，物种定义了一个专有名称，而其中的个体与物种的关系是局部与整体的关系。”[18]爱尔德里治与克拉克莱佛则认为“一个物种是可以确定的一群个体，在此群体中有祖先与后代这样的血统模式，即在一些同类单元中呈现出祖先与后代的种系关系，而这种关系在物种之外的范围是不存在的。”这两位学者强调指出：物种是“不仅在时间上，而且可以在空间上明确定义出来的实体。”[19]

诚然，要确切地说什么构成一个物种是很困难的，而且可能也没有一个对物种的完美的定义，而是需要根据多重意义与多方面形态的整体特征来对之加以定义。但在本文中，我们只需要说物种是一个活的过程，客观地存在于进化的生态系统中。定义物种的各种标准（如种系、繁殖上的隔离、体形、基因库等等）至少在有一点上是一致的，即它们都证明物种确实存在。在这个意义上，物种即使不说是个体的集合体，也可以说是动态的自然类群。物种是一个连贯的、行进中的生命形式，一种体现于生物个体、由基因流编码、由环境造就的形式。

说有各种特定的生命形式在其环境中历史地延续，这一点都不是随意的，也并非出于虚构，其实在性不亚于我们认为自己的经验世界中所有的任何事物，虽然有的时候科学家会对他们用于描述这些生命形式的理论和分类作出修正。物种与其说像地图上的经纬线，毋宁说更像山川一样是客观存在的现象，我们需要根据这些客观存在去绘制地图。这些自然类群的界线有时会有些模糊，在某种程度上可由我们斟酌而定。我们可以预期，一个物种在进化过程中可以演变成一个新的物种。这样，物种有时就会处于形成的过程中，但这一事实并不意味着物种就只是人们制造出来的；相反，人们只是在进化中的种系

明确分离出多种形式时看到了不同的物种，每一种都多少有其独特的完整性，有其繁殖的种群，有其基因库，还有其在生态系中扮演的角色。

至此，我们可以预想到我们为何会对物种有义务了。人们应该尊重的，是作为历史的种系保存下来的动态的生命形式，是超越生命短暂的个体生物，靠遗传持续了千百万年的信息过程。人类应该保存的，不是仅仅作为形态学上的形式的物种，而是成形过程，或者说物种的形成过程，虽说不保存此过程的产物此过程也无从保存。人类想要保护的也不应该是我们所使用的名称，而是环境中活生生的生命过程。用濒危"物种"来给这个过程加一个标签很方便，也很现实，但如同濒危物种法所规定的那样，"保护"也可以解释为对亚种、变种或其他描述生命形式的多样性的分类单位的保护。

对物种的义务

211

目前流行的伦理学理论认为，公正涉及到人与人之间的契约，这种契约可以是心照不宣的，也可以是明确定出的。从这些理论最容易得出的结论是：义务与权利是互反性的；而只有在具有反思能力的理性的行动者之间，才能相互提出权利与义务的要求，才能相互承认权利与义务，也才能享受权利和履行义务。人类并没有跟其他物种订契约，其他物种当然更不会跟我们订什么契约。在人与自然的关系中没有一个与社会契约平行的生态契约。文化中普遍存在基于理智思考的互动，但所有进行这种互动的能力在自然中全都不存在。不用说物种，就是对个体的动、植物，我们都不能用理性来说服它们，或是通过责备与教育让它们进入上述的契约关系。

但认为权利与义务必须是互反性的，是假设了在伦理评判中只有道德行为主体才是重要的。可我们对那些不能跟我们争辩的人，如哑巴与没有力量的弱者，也同样有某些义务。或许这个原则可以扩展到其他生命形式。凡在弱者需要受到保护，使之不受强者伤害的地方，就需要有道德。

不管是基于权利的理论或功利主义理论，第二容易得出的结论是：凡有涉及体验能力的心理利益之处，就有义务存在。这就把义务的最低标准从要求有道德行为能力变成了要求有感觉能力。这样，问题就不在于动物能否跟我们相互履行契约，而在于它们能否感受痛苦。辛格就认为，我们关心濒危物种的惟一原因，是因其涉及到人类与其他有感觉动物的利益。[20]只有有感觉动物才能享受利益和感受痛苦，所以也只有对它们才说得上公平或不公平的对待。

但有时是物种而非知觉成为义务的根据。在圣克勒门特岛上，美国鱼类与野生动物管理局（U.S.Fish and wildlife service）和加利福尼亚鱼类与猎物部（California Department of Fish and Game）曾敦请美国海军射杀2 000头野山羊以挽救三种濒危植物，即矮棉葵、灰扁萼花和飞燕草①。这等于为了保护每株濒危植物要射杀好几头野山羊。（有幸的是，动物基金会（the Fund for Animals）解救了大部分山羊；不幸的是，他们没能全部捕获这些山羊，因而问题还没得到最终解决）。在圣巴巴拉岛，国家公园管理局（National Park Service）为保护几株一种一度被认为已灭绝的植物（学名 Dudleya traskiae）［奇怪的是，这种植物被称做“圣巴巴拉永生植物”（Santa Barbara live－for-

① 这三种植物的学名分别为 Malacothamnus clementinus、Castilleja grisea 和 Delphinium kinkiense，中文是根据其所在的属作了尽量接近的翻译。

ever)〕而杀死了数百只野兔。黄石国家公园每年有几百头驼鹿挨饿，但公园管理局并没为此感到担心，而如果是同样数目的灰熊挨饿的话，一定会引起极大的关注；而从心理体验的角度来说，这两种动物挨饿产生的痛苦的多少应该是很接近的。

基于时下的伦理学理论很难作这样的声称：人们对任何有生命的生物体都有一种义务。这样的义务如果有，也往往会因有其他义务而得不到优先考虑，但根据这一声称，人类对一切有生命之物至少有一种最低限度的义务，即没有正当理由时不能去终止它们的生命。

这里说到的关于个体物种之外的物种的问题极富启发性与挑战性，因为它以生物学为基础给出了一个反例，说明我们不能持西方伦理学中极典型的那种态度，即只关心个体生物（这一般是指有感觉动物，而且通常是指人类）。在一个进化的生态系统中，不仅个体性重要，物种也很重要，因为它是一种由遗传信息流维持着的动态的生命形式。每一代生物中的个体都代表（或者说重新呈示）[1] 着一个物种。它是一个物种的象征，而物种是比这象征物更重要的。 212

说个体是物种延续自身的方式，其逻辑跟说胚胎或卵是个体延续自身的方式是一样的。可以认为，不单个体能够认知，基因库也能够认知。一个物种在其世代相传中，通过其基因库的变化（虽说不能通过神经系统）能“找到”（或者说“发现”）前所不知的一些途径。一种生命形式能修改自己的形态，能跟踪环境的变化，有时还会转化成一个新的物种。一个物种能超越其任何个体现在的“是”，去摸索一个对它有价值的

① “代表”在英文中作 represent，作者在此将其写为 re-present，义为“重新呈示”。

"应该"。人们格外重视这物种将来的"应该"。虽然物种不是道德行为主体，他们也在捍卫一种价值，即它们的生物同一性。物种的尊严在于其动态的形式；个体继承这种形式，将它体现出来，又将它传递下去。用物理学的一个比喻来说，生命既是一个质点（即个体），又是一道波（即物种的形式）。

物种没有道德行为能力，没有能进行反思的自我意识，没有感觉，也没有有机个体，因此，我们容易得出结论说在物种层次的过程没有道德意义。但每个持续存在的物种都在捍卫一种生命形式，而各种物种总的说来是好的事物，人类就是从产生它们的过程进化出来的。所有的伦理学家都认为，有了人类，就出现了这样一个物种——它不仅是存在着，而且也应当存在。但为什么只对后出现的、高度发达的一个生命形式这么说呢？为什么不将此义务扩展到其他物种呢？（当然，考虑到不同物种发展的水平不同，这样的扩展也不能是使我们对所有的物种都有同样强度的义务。）这些物种也在捍卫着自己的生命形式。诚然，只有人这个物种中的个体是道德行为主体，但人的良知不应该被用来将其他一切生命形式都排除在伦理思考的范围之外，否则就会得出一个自相矛盾的结果，即惟一具有道德行为能力的物种对其他所有物种采取的行动，完全是出于对其集体的自我利益的考虑。

物种灭绝是终止了生命的生发过程。人类不管是以其行动促成了一物种的灭绝还是以其漠然让一物种走向灭绝，都是阻断了一道有着生命活力的历史性的遗传信息流。每一次物种灭绝都是朝阻断生命过程进了一步，这可不是小事。每一次灭绝都是一场超级杀戮——它杀死的不只是个体，而且是生命形式（物种），不只是具体的"存在"，而且是存在的"本质"，是把"灵魂"连同"身体"一起杀死。这是集体杀戮，而非只是个

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

别的戕害。这种杀戮的悲剧所在，并不只是人类失去了一些潜在的信息，而且还在于生物信息的丧失。

“X物种是否应该存在?”是“地球上的生命是否应该存在?”这一集合性问题的一小部分。对前一问题的回答并非总是与对后一问题的回答相同。但既然地球上的生命是许多物种的聚合，这两个问题的关系是足够密切的，所以举证的责任应该由那些一方面对地球上的生命表示关爱，另一方面又有意地要毁灭一个物种的人来承担。让一个物种灭绝是终止一个独一无二的故事。虽说每个物种的故事最终都会结束，但我们很少会希望故事有一个不自然的终结。人类不应该扮演谋杀者的角色。有时对一些物种——如对害虫或病原体——的义务可以被更重要的义务否定，但对物种的义务作为最初应加以考虑的义务仍是成立的。 213

自然史上从来没有过像今天这样，一种生命形式威胁着这么多种别的生命形式的情形，也从来没有面对过可能会有一场由一个超级杀手制造的超级杀戮这个层次的问题。人类对物种的形成过程获得了前所未有的理解，有着前所未有的能力，能预见自己的行为会产生的有意与无意的结果，也拥有前所未有的力量，可用于扭转不好的后果。如此强大的力量与远见所产生的义务不再仅是对个体生物的义务，也不再仅是对人的义务，而是正在形成一种对生命物种形式的义务。在今天这个诸多道德信念都不确定的世界里，如果我们还有理由主张人们不该无故杀害个体生命的话，那么，我们更有理由主张人类不应该无故地进行杀害物种的超级杀戮。

个体与物种

许多人都会对上面这个主张感到不舒服，因为他们的伦理学理论不允许有对集合体的义务。费恩伯格就这样写道："一个集合体作为集合体是没有信仰、期望、需求或欲望的……个体的大象能够有利益，但大象这个物种却不会有什么利益。"[21]辛格断言道："物种作为物种不是有意识的实体，因此它没有什么超越或凌驾于其个体成员利益之上的利益。"[22]雷根则认为："权利观① 是一种关于个体的道德权利的观点。物种不是个体，权利观不承认物种对任何事物——包括对生存——有什么权利。"[23]雷歇尔说："道德义务总是定向于利益的。但只有个体才说得上有利益。我们只对具体的个体或由个体组成的特定的群体有道德义务。相应地，拯救物种的义务不是由于对物种本身的道德义务，因为道德义务只定向于个体。物种本身不是道德义务正确的对象。"[24]

有的论者认识到，生物体（包括有感觉和无感觉的生物体）都可以得到利益或遭受伤害。但即使这样的论者也会把物种的利益视做其成员的利益的加和，可以归结到个体的利益。当一物种的成员的状态不错时，物种的状态也就不错。物种的福祉就是个体福祉的总和。"物种的利益"一词就像物理学中的"重心"概念一样，只是一个便利的工具，用来描述由多个个体单位聚合而成的中心。

可对物种的义务绝不等于对一个类别或范畴的义务，不是对一个众多有感觉生物之利益之集合的义务，而是对一个生命

① 指雷根的动物权利观。

种系的义务。一个关于物种的伦理应该能看到为什么一个物种“是”比个体利益或个体的感觉更为重要的事件。弄清这一点，可以有助于加强我们认为一个物种“应该”继续存在下去的信念。

某些事件从个体的角度考虑是有害的，但如果从集体的角度考虑则有利于物种的福祉。这是对通常所谓的“遗传负担”的一种解释方法。“遗传负担”是这样一些基因：它们在一定程度上降低多数个体的健康水平、效能或繁殖力，但却使物种有足够的变异性，从而使物种的形式能够不断地得到改善。[25] 繁殖中变异越少，遗传物质越能进行忠实的复制，则平均说来下一代的“遗传负担”会越少，从而使其中越多的个体受益。但从长远看，变异能为物种在多变环境中的生存带来稳定性。对个体进行更多的试验虽说通常是使个体对环境的适应性减少，从而对它们有害，但却能使每一代中那少数幸运的个体受益，从而使物种得以改善。每一代的大多数个体都携带一些有害（通常是轻微地有害）的基因，但这样的变异对物种是有利的。注意这并不意味着对物种的选择；自然选择可能确实只作用于个体。但这确实意味着我们可以将个体的利益与物种的利益区分开来。

214

个体的驼鹿被天敌猎食，这有助于驼鹿这个物种的保存与改善。一场林火会伤害很多个体的颤杨，但却对颤杨这个物种有益，因为大火使森林重新开始演替，而如果没有演替，颤杨这个物种便会灭绝。此外，没有死于非命的个体最终也会老死，死亡对个体当然是件坏事，但却是物种所必需的。个体的生命有限，这能腾出空间让新的个体来替代旧的个体，而这种替代使种群能增加其对环境的适应性或对环境变化作出调适，从而使物种的发展成为可能。一个物种如果没有这种“有缺陷

的”繁殖带来的变异，如果不是幼小的个体多于能存活下来的，或没有被天敌捕食等等对个体有害的因素，那么这个物种很快便会在多变的环境中走向灭绝。个体有如承载物种之形式的一个容器，容器会被打破，而形式则得以留存；形式也只有靠这种方式才能得以延续。

当生物学家说一个稀有物种的繁殖种群已小到很危险的程度时，所谓的危险是对何而言呢？是对此物种的个体成员吗？不是。这句话是指一种物种层次的威胁，使这种生命形式可能无可挽回地走向不能持续存在的地步了。越过这种灭绝阈限的不是个体，而是物种。

人们通常认为繁殖是个体的一种需要，但任何特定的个体都可以根本不生殖，而身体仍处于很健康的状态，而且可能要生殖反而会受到胁迫，得冒着危险，或是耗费大量的体能。我们可以用另一种逻辑，将繁殖解释为物种通过一遍又一遍地在一个又一个的个体身上体现，从而保持其种类不灭的过程。在这个意义上，正像一个妇女没有孩子身体也能很健康一样，一头雌性的灰熊生熊崽并非为了自己能够更健康。应该说，这些熊崽体现的是灰熊这个物种在灭绝的威胁之下，要通过不断地以新生命的形式出现来进行自我的再创造。一个物种在繁殖时会力图保护其同类不受其他物种的侵害，这似乎就是一种形式的“关爱”。

生物学家往往将注意力集中于个体，这是可以理解的。最近又有一些趋势，是从基因的角度来解释生物过程。对物种的考虑可以提醒我们，许多事件也可以从物种的层次进行解释。一个生物体在环境中走过一段有一定方向的历程，从环境中摄取物质，聪明地将其作为资源加以利用，然后再排出废物。但是这一有方向的历程乃是一个更大的图景的一部分，这图景便

215

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

是物种通过个体维持其更长久的存在。这样看来，个体的生命既是个体内在所有的，同时也是一种流经个体的东西。是个体从属于物种，而不是倒过来。很显然，编码了生物的“目的”的基因组既为个体所有，又是物种的一个性质。

物种并不是一个实在的个体，也没有感觉能力，而只是一个过程。然而，虽然遗传基因组并不涉及任何会说话和具有理解能力的主体，生物学家与语言学家还是慢慢接受了基因组含有一种信息的说法。那么，伦理学家是否也能接受物种作为一个携带信息的过程也自有其价值，我们对它也有一定的义务这样的说法呢？在此，物种层次上的事件也可以很重要，所以我们不能只考虑各种事件是否对个体有利。处于环境中的物种是一个互动性的复合过程，是一个具有选择性的系统，个体只是棋盘上的卒子。当人类行为危及物种时，是影响到了整盘棋的输赢，这就会涉及到义务的问题了。

一个物种没有自我。它不是一个有一定边界的单个存在。每个生物体都有其中心性，但物种却没有什么可与个体生物体所有的那种神经通路或体液循环相比拟的东西。然而，就像经济学里的市场一样，一个有组织的体系不一定要有一个控制中心才能有自己的同一性。物种像生物体一样，也有着一种生物同一性，在生命的长河中由基因不断地加以确证。个体生物只有短暂的存在，而物种的集体特征能够存留的时间要长得多。

对物种加以考虑是任何以个体为中心的伦理理论都难以做到的，更不用说那些以感觉能力或以人类为中心的伦理理论了。但加上这种考虑，我们也许会有一个更好的伦理学；当然，这需要我们对关于什么是符合逻辑而有道德的约束力的旧观念加以修正。物种是很基本的，保护物种的完整比保护个体更重要。个体能捍卫一种生命形式，能抗拒死亡，能通过再生

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

来使一规范性的同一性在时间上得以延续，但物种也有这些性质。既然如此，为什么我们对物种就不能有义务呢？适当的生存单位就是适于我们加以道德关怀的层次。

物种与生态系

物种存在于与它不可分离的生存环境中。物种一方面要保护自己不受环境的伤害，但同时又与环境发生相互作用。物种与生态群落是综合在一起的两个互补的过程，其关系类似于个体与物种的关系（即二者的同一性既有区别，又紧密地交织在一起），但又比个体与物种的关系高一个层次。个体与物种都216不是孤立地存在，都是整个合在一个系统中的。我们希望保存的不是简单的物种，而是在生态系中的物种。我们需要加以正确评价的不仅是它们是什么样的物种，而且还有这物种是生活在什么样的生态系中。

物种只有在其原先的环境中才能真正得到保存，也应该被保存于其原先的环境中。动物园与植物园可以把一些个体封闭起来加以保护，但它们根本模仿不了一个野生的生物群落区中在自然选择压力下发生的那种持续与动态的基因流动。物种必须整合到一个生态系统中才具有真正的完整性。迁移式的保护也许能把物种作为一种资源或一种纪念品保存下来，却不能完整地保存物种的生发过程。这里同样地，适当的生存单位是适于我们加以道德关怀的层次。

偶尔让一两个物种灭绝似乎并没远离自然界常规的运作，但由人类的侵掠造成的人为的灭绝与物种的自然灭绝并不是一回事。在道德意义上，二者的差别有如一个人的自然死亡与被谋杀之间的差别。一个物种的自然灭绝虽对此物种本身有害，

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

对整个自然系统却不是一种恶，相反倒是自然系统通向明天的一把钥匙。这种灭绝是不断发生的物种形成过程中一种正常的更新。

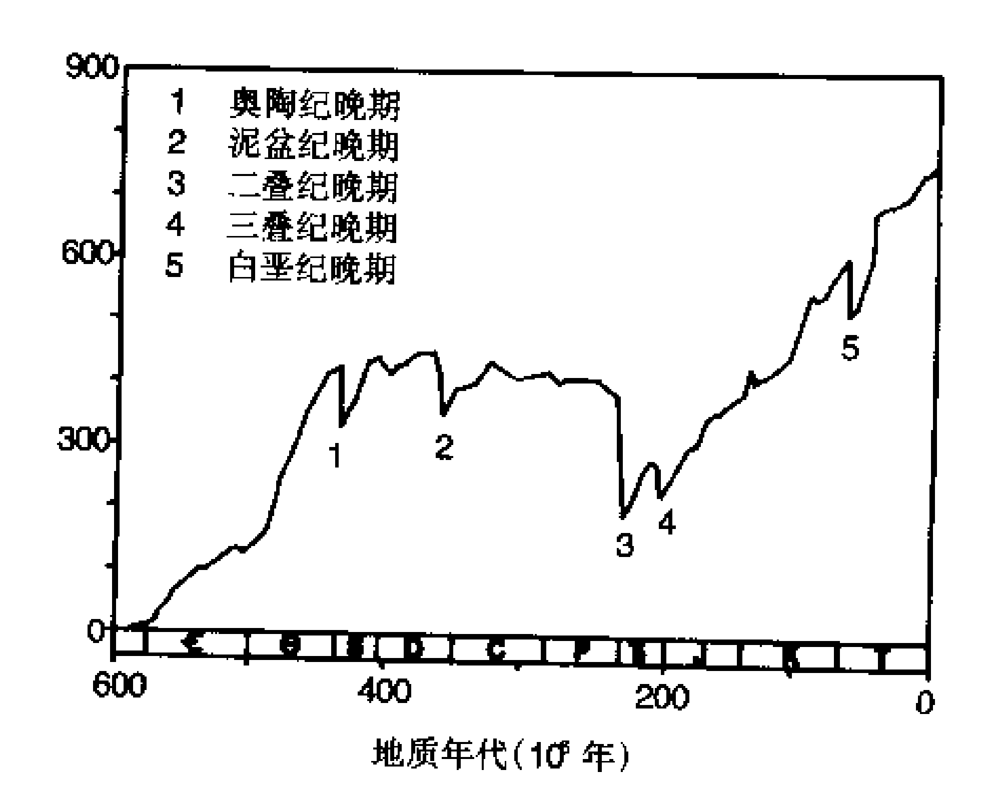
由人类导致的物种灭绝与进化过程中物种的形成过程毫无关系。数十万物种会因人类文化对环境急剧的改变而消失，而在天然的环境中，这些物种接受自然的选择，有些也会灭绝。在自然灭绝中，自然是在一物种已变得不适应其生境，或是生境发生变化时才剥夺它的生命，并用其他的生命形式来替代它。人为的物种灭绝则阻断了通向明天的路，因为它阻断了物种的形成过程。自然的灭绝往往伴随着要消亡的种系、与它相关的种系或与它竞争的种系的转型，人为的灭绝则不留下后续种系。前者是打开了几道新的门，后者则是把原有的门关上了。人类并没有生发出什么东西或使什么东西再生，而只是把一些生命种系逼到了尽头。

从这个角度来看，人类没有义务保护稀有物种使其不遭到自然的灭绝，虽然他们可能有义务为其他人保留下这些物种以作为资源或作为博物馆的收藏。在不能挽救一种系的进化过程的情况下，人类不可能也不需要去挽救此过程的产物。

在自然的进化过程中，自然产生新物种的速度要大于旧物种消亡的速度，这样累积的结果是物种的多样性。在一篇优秀的研究海洋化石记录的论文中，罗普与西普考斯基总结出海洋物种的多样性在总体上是不断增长的（图 1）。[26]尽管陆地生物的情况在细节上会与海洋生物的情况有些差别，而且靠化石记录作结论可能会有偏差，但地球生命的多样性增长的曲线大致上应该就是这样的。

地球上已发生过四五次大规模的、灾难性的物种灭绝，但每一次大灭绝后都很快便恢复了原有的多样性。这些灾难性的

灭绝远远地偏离生命进化的总趋势，以至很多古生物学家都试图寻找来自地球之外的灾变原因。如果像这些古生物学家说的，这些大灾绝是出于超新星，或由于地球与小行星相撞，或由于太阳系偏离银河系的平面上下振动的话，这些灾变对于进化中的生态系来说便是偶然的，是千百个物种由于一些跟生态系没什么内在联系的因素而消失。这些灾难与选择了这些物种的生态系的性质无关。而如果导致这些大灭绝的原因更多是来自地球——如气候的周期性变化或大陆的漂移，那么，生物过程的这种恢复力仍令人叹服。这些过程虽说会被一些偶然的事件打断，但它们还是维持和增加了物种的数目。罗普与西普考斯基进一步发现，从寒武纪早期到现在，科与物种的总数大大增加，但平均的灭绝速度却从每百万年 4.6 科下降到了 2.0 科。这似乎意味着进化过程中物种对环境的适应性在不断增强。



伦理学家必须慎重。一种论证如果假设一事物目前的价值是由于其起源，那可能会陷人逻辑学家之所谓起源谬误。现在被判断为有内在价值的物种可能是源于一个古久的年代，是在一个没有价值的背景中以一种不正常的方式产生的，就像生命是神秘地由无生命物质产生出来一样。然而，在实际的生态系统中，一个物种的性质很难与产生并维系它的基质分离开。在一定程度上，个体与物种所具有的价值要在由生成它们的力量所组成的背景中才能体现出来。

试将图 1 设想成代表一个有 6 亿年历史的企业的运行情况。这样一个企业不是运行得很健康吗？但这图记录的是生命的历程，其长期的成效是很值得我们从伦理的角度给予尊重的。地球的生命从零开始，经过了几十亿年的演变。其中虽碰到过许多挫折，但毕竟产生出了 500～1 000 万个物种，这一成效真令人叹为观止。

我们不能把物种所具有的价值视为孤立地存在于物种自身之内的，而应该从动态的角度考虑，把物种视做一个更大的剧里的一个过程、一种产物和一种工具。人类对此剧负有义务，而这就反映在我们对物种所负的义务中。惠特克发现，在洲的范围和对大多数生物族群来说，"物种多样性的增加……是一个自我增殖的过程，似乎没有什么极限"。进化过程中有一种"物种填塞"① 的倾向。[27]自然似乎要产生尽量多的物种，而非仅是产生足以建立一个稳定的生态系的物种，也不仅是产生能 218

① 物种填塞（species packing）：指一物种的产生造成了某种空间，使其他一些物种得以产生的现象。例如，一个新的植物种产生后，可能会产生一些与此植物共生或以此植物为食的新的物种。

直接或间接地满足人类需要的物种。人类不应当阻碍自然产生物种多样性这种充满活力的过程。这一过程及其产物是人类在其与自然的关系中能够达到的最接近终极的存在了。

自然几十亿年来艰辛的创造，还有几百万个充满生机的物种，现在都交给人类这个晚到的、有发达的心智与道德意识的物种来关照了。作为惟一具有道德意识的物种的成员，难道我们不该少一点自利心，而非仅把这进化的生态系统的一切产物都视做我们的宇宙之舟的铆钉、贮藏室中的资源、做实验的材料或消遣的对象吗？这种态度从生物学的角度很难说是明智的，更够不上称为道德的。这种逻辑过于偏狭，与道德的人性不相称；或者换用生物学的概念说，这种态度表现的地盘性简直强到了荒谬的程度[①]。要想配得上其称号，智人这个物种难道不应该认为这千百万物种自身就是我们所宜加以珍视的吗？

一种濒危的伦理学

现在地球生态系的形势要求伦理学起一个重要的作用，但当前的各种伦理学体系都适应不了这一要求。如果处于支配地位的智人所持的伦理原则，是在几百万物种中仅将一个物种的福祉作为其义务的对象的话，这种伦理原则就太特殊化了。如果这要求我们重新思考什么事物可以作为义务的对象的问题，在此问题上有一个范式的转变的话，那么，就让那些在变化的环境中已失去功能、不再适应这环境的种种伦理学理论统统见

---

① 地盘性（territorial）：一些不喜群居的动物将自己活动的某个范围视为自己的地盘（territory），以特殊的嗅味、鸣叫等告诉其他的同类动物不得侵入，否则会受到攻击。这里是用地盘性行为太强比喻过多地考虑自己的利益。

鬼去吧。与这些伦理学理论联系密切的人类中心论它本来也是一种虚构，表现的是一个物种以自己为绝对，而以对自己的功用作为评价其他一切事物的尺度。生活在这样一个参照系中，不单在道德上显得幼稚，而且颇有牛顿机械论力学的味道，而不符合爱因斯坦的相对论。

注 释

1. U.S. Congress, Endangered Species Act of 1973, Sec.2 (a) (1) (Public Law 93~205).

2. John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p.512. 219

3. G. O. Barney（研究主任）, The Global 2000 Report to the President (Washington: Government Priniting Office, 1980~1981), vol.1, p.37.

4. Stuart Hampshire, Morality and Pessimism (New York: Cambridge University Press, 1972), pp.3~4.

5. Joel Feinberg, "The Rights of Animals and Unborn Generations," in W. T. Blackstone, ed., Philosophy and Environmental Crisis (Athens: University of Georgia Press, 1974), pp.43~68，引文见 p.56。

6. Paul R. and Anne Ehrlich, Extinction (New York: Random House, 1981)

7. Norman Myers, The Sinking Ark (Oxford: Pergamon Press, 1979).

8. "Statement of Thomas Eisner," 见 Endangered Species Act Oversight, 1981年12月8日及10日听证会 (Washington: Government Printing Office, 1982), pp.295~97.

9. National Science Foundation, "The Biology of Aridity," Mosaic 8, no.1 (January/February 1977): 28~35,，引文见 p.28。

10. Norman Myers, "Conserving Our Global Stock," Environment 21, no.9 (November 1979): 25~33.

11. "Statement of Peter H. Raven," 见 Endangered Species Act Oversight,

pp.290～95.

12. Charles Darwin, The Origin of Species by Means of Natural Selection (Baltimore: Penguin Books, 1968), p.108.

13 .A. J. Shaw, "Pohlia andrewsii and P. tundrae, Two New Arctic－Alpine Propaguliferous Species from North America," Bryologist 84 (1981): 65～74.

14. A. B. Shaw, "Adam and Eve, Paleontology, and the Non－objective Arts," Journal of Paleonotology 43 (1969): 1085～98, 引文见 p.1098.

15. G. G. Simpson, Principles of Animal Taxonomy (New York: Columbia University Press, 1961), p.153.

16. Ernst Mayr, Principles of Systematic Zoology (New York: McGraw Hill, 1969), p.26.

17. Ernst Mayr, "The Biological Meaning of Species," Biological Journal of the Linnean Society 1 (1969): 311～20, 引文见 p.318。

18. Ernst Mayr, The Growth of Biological Thought (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), p.253; M. T. Ghiselin, "A Radical Solution to the Species Problem," Systematic Zoology 23 (1974): 536～44; David L. Hull, "Are Species Really Individuals?" Systematic Zooldogy 25 (1976): 174～91.

19. Niles Eldredge and Joel Cracraft, Phylogenetic Patterns and the Evolutionary Process (New York: Columbia University Press, 1980), p.92.

20. Peter Singer, "Not for Humans Only," 见 K. E. Goodpaster and K. M. Sayre, eds., Ethics and Problems of the 21st Century (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1979), pp.191～206, 尤其是 p.204.

21. Feinberg, "Rights of Animals and Unborn Generations," pp.55～56.

22. Singer, "Not for Humans Only," p.203.

23. Tom Regan, The Case for Animal Rights (Berkeldy: University of California Press, 1983), p.359.

24. Nicholas Rescher, Unpopular Essays on Technological Progress (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1980), p.83.

25. G. R. Fraser, "Our Genetical 'Load.' A Review of Some Aspects of

Genetical Variation," Annals of Human Genetics 25 (1962): 387~415.

26. D. M. Raup and J. J. Sepkoski, Jr., "Mass Extinctions in the Marine Fossil Record," Science 215 (1982): 1501~3.

27. R. H. Whittaker, "Evolution and Measurement of Species Diversity," Taxon 21 (1972): 213~51, 引文见 p. 214.

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000



体验自然

如果我们必须使用“资源”一词，那么，可以说自然是哲学与宗教的“资源”。哲学走向荒野后，能在那里找到丰富的体验。这体验可以是孤独或宁静，也可以是对自然的敬畏，或对自然的神秘、广阔与美的体验。在荒野中，我们会面对生存斗争所体现出来的冲突与和谐，面对自然史的建设、破坏和再生的力量，还会面对与我们近缘和远缘的各种生命形式在时间长河中的流动。我们热爱自然中的各种气息、景观、声音和令人惊奇的事物，在了解我们的资源的同时，也学到有关我们生命之源的真理。

这些不仅是消遣(recreation)的体验，也是再创造(re－creation)的体验。从这些体验中，我们感觉到自然的广大，意识到自己在自然中的位置，也产生了与自然的认同。在某些意义上，我们感到自己在自然面前应该谦卑；在另一些意义上，又感到自己得到了一种提升。荒野把我们拉得很近，让我们既体验到自己内在的本性，也体验到超越自己的自然。[1] 这里有一个悖论：尽管荒野有着内在的、不以人类为中心的价值，但是只有能进行

① 此处“本性”与“自然”皆译自 nature。英文中的 nature 一词除指“自然”外，也可指“性质”、“本性”，如 human nature 即为“人性”。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

哲学思考的人才能懂得这些价值在认识论、伦理学以及形而上学方面的意义；只有人类才能在这最丰富、最深刻的意义上体验荒野。我们在自然中探寻，结果发现我们是在探寻自己。

以下几篇文章所要表现的，是对自然深入的体验，是要将对自然切近的参与与反思的距离、理智与情感、浪漫的经历与深刻的批判、自然与精神结合在一起。我们先把论坛、课堂和学术争论放到一边，进入到荒野中。我们在前面已经论证过，自然的价值在某些方面具有客观性，但这并非是要排除这样一种可能：人类由自然产生出来后，可以有主观价值的体验。而且，我们正是要为这种主观价值提供一个基础。人类是作为一个后来者进入一个已经存在的自然场景，但当我们学会作自己的选择和对自然作出反应后，我们便形成了一种新的体验。这种体验虽说还是与我们的环境连为一体，但同时也达到了前所未有的价值高度。人类能以一些荒野中任何事物都不具备的方式去寻求意义，因为我们能接受自己的义务。当哲学家进入荒野时，能产生一种对自然的哲学体验，而这种体验乃是地球的历史、进化过程及生态系统的最终极的成就。这些哲学的、宗教的体验并非惟一的价值，但却是人类到来之前一切价值所不能比拟的。人类在其对自然的体验中，既发现了自然中已有的价值，也创造了新的价值。

这些文章较多地反映作者的经历，往往是以近于故事的形式叙述一些事件和体验，是以很明晰的细节，来描写一个生活于特定的自然环境中的人跟这环境的关系。理论必须能指导实践，一种环境伦理也应体现为一种生活方式。它应该能使个体的人带着一种历史意识去继承我们的地球。哲学走向荒野，最终是要写出一个人类的自传，写出人类在一个满载着价值的、历史性的地球上的生活。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

第十一章　索利图德湖：荒野中的个人*

这湖三面都由无路的荒野环绕，只有一面有小路可通。这一面离有人居住的社区最近，但也需要一整天的艰苦跋涉才能到达。就连这条小路，现在也只能走到北因莱特[2]小径，再往下便已久无人迹了。自然似乎有自己的隐私，不喜欢人去骚扰她，因此在以她的回复力渐渐地消除这条小路。在这段路上，我不时地碰到一些被风吹倒的树或是灌木丛，走得跌跌撞撞的。几个由篝火留下的坑里零星地长着一些草，除此之外便

---

* 本文原发表于 Main Currents in Modern Thought，31（1975）：121～126，经许可收入本书。索利图德湖位于落基山国家公园（Rocky Mountain National Park）内。（“索利图德”系音译自 Solitude，此词义为“孤独”、“独处”，与作者在文中试图描写的意境和表达的思想相合。——译者）

② 北因莱特（North Inlet）：Inlet 意为“入注河”，但北因莱特河不是注入索利图德湖，而是注入另一较大的湖。沿北因莱特河有一小径，但由此小径至索利图德湖尚有约 1/4 英里。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

再没有什么东西能表明这地方曾有人来过。湖的表面静静的，像镜子一样映射着峡谷的曲线，映射着天空，也映射着夜晚和星星。人在宁静的沉思中时，不也能像镜子一样映射出天地间的事物吗？北因莱特河中的水很深，水静静地流着。人们也只有在宁静的时候，心灵的深度才能显现出来。远古时从雷鸟丘[①] 松脱下来的一块巨砾横在谷底，正可以象征这位孤独的旅行者暂时从人类社区的各种关系中脱身出来。而这湖则提供了一个场所，让他能独自进入一种迷狂，或者说让他从平凡的事务中站出来。[②]

（一）

一个人若失去某种感官，另一种感官会变得更加敏锐，同样身边无人作伴时，我们能更好地沉思自然。身边有其他人时，一个人如对周围的事物说话，便会显得很怪异；因此他人的存在会限制我们与自然的沟通。有一个同伴，就足以让我们把那些不会说话的东西统统归为"客体"。但对于独自旅行的人来说，这些东西便表现出一种主体的存在。头一天，我偶然碰到一朵紫色的风仙花，便惊喜地喊出她的学名——Cypripedium fasciculatum，并毫无顾忌地为她欢呼雀跃。我还曾轻声地跟一只三趾啄木鸟打招呼，为的是不让它惊恐。我们是应该这样表示我们认识到周围事物的存在，虽然我们得到的回应只有

---

① 雷鸟丘（Ptarmigan Massif）：山名，因山上有雷鸟而得名，此处的"丘"（massif）亦称"地块"，指由一块巨岩构成的大山。

② "迷狂"在英语中是 ecstasy，作者在此根据其词源将其写作 ek - stasis，义为"站到……之外"。

沉默。希伯莱人认为，每个生灵都有一个灵魂。薄暮中鹿的凝视，黎明时红眼雀[①]的啼鸣，似乎都说明希伯莱人是对的。甚至在营地重新布置炉灶而惊扰了石块下的蚂蚁，把它们吓得到处乱窜时，我也会本能地想要向它们道歉，因为它们似乎也有灵魂，值得人们尊崇。是的，我很小心。在一圈燧石旁坐得太久，会有一种奇怪的危险：你会不由自主地想到各种关于地方的神圣性的神话。 224

一个人如果连续几天在一个地方宿营，便会在那里扎下一点根；而且会越来越觉得"扎根"并不只是一个比喻。虽然我们喜欢走动，但像云杉树一样，我们也有一个自己栖息的地方。我们寻到一个地方，在那里定居下来。即使居住地经常变动，我们也还会表现出一种地域性；人们要健康地生活，就应该有一个家园，有一些在一段时间内属于我们、我们也属于其中的景观和地域。人类是喜欢拥有的动物——我们需要有一些财产，作为自我存在的延伸。如果我们不顾这种需要，将会给自己带来很大风险；流动性太大的城市生活的一大病症，就是人们因没有自己所属和属于自己的地方而感到的迷失。了解自己，实际上也就是了解自己所在的地方；而在孤身一人的时候，人能更快地弄清自己的所在。

人的皮肤，不正像那湖面吗？人的自我像湖一样，不是一个完全独立的存在。自我与湖的存在，都需要有一个界面来与外界进行动态的相互渗透。这界面不只是用于确定边界和定义个体，而也用于让各种东西通行，从而得到交换。因莱特河中的水穿越了我的界面，成了我身体里的东西；[②] 松树与我互相

① 红眼雀（towhee）：Pipilo 或 Chlorura 属鸣禽，北美产。

② 指"我"喝了几口因莱特河中的水。

吸入对方的一部分。[①] 当我思想时，驱动这思想的能量是来自几条昨天还在因莱特河中游泳的鳟鱼，而它们的生命活力，又来自前天还在飞舞的一些昆虫。现在，我又不大情愿地用自己的身体招待蚊子。虽然我现在烤的薄饼是通过人类的商业活动而获得的，但是它也来自这土壤，或来自曾经就在分水岭[②]那一边，但现已被水冲到下面的平原上去的土壤。虽说它可能来自较远的地方，但它提供的营养与我周围这些东西所能提供的并无本质上的不同。从城市里脱身出来，能让人们重新弄清自己与这土壤的有机联系。尽管我们往往意识不到，进入荒野实际上是回归我们的故乡——我们是在一种最本源意义上来体会与大地的重聚。北因莱特河中的水是我的循环系统的一部分。对这句话我们越是从字面上去理解，便理解得越深。我身体里有着曾经流过这个湖的太阳能。这树林中没有什么生物是完全独立地生存；为细小的双叶兰[③] 提供营养的根瘤菌或是从大松树的根部长出的鹿蹄草[④] 是生命更好的象征——生命在本质上是共生的。

生命与其周围环境的连续性并非只是有形的，而也可以是精神性的。作为人类心智的一个必要条件，自然不但允许这种连续性，而且还促进它的发展。面前这湖所代表的液态环境唤醒了生命，[⑤] 但生命较高级的进化却是在陆地上发生的。是森

① 指“我”吸入松树释放的氧气，而松树吸入“我”呼出的二氧化碳。

② 索利图德湖离落基山脉的分水岭很近。

③ 双叶兰（twayblade orchid）：Liparis 属或 Listera 属植物，花淡绿或淡紫色。

④ 鹿蹄草（pinedrops）：学名 Pterospora andromedea，一种淡紫色的无叶寄生植物，花淡红或白色。

⑤ 指生命最早在海洋中产生。

林给灵长目动物以直立行走、能抓握的手及集中的视力[①]，从而使它们手的能力得以加强，也使它们的精神得以集中。而这又使它们的嘴解放出来，可以用来说话。但只有当它们又回到热带草原和水草地（就像这个湖对岸那些水草地）时，才发生了灵长目向人类的进化，也才形成语言的能力。那么，我现在能看到的每一种环境，都对我的形成起了重要的作用。从种系的发生看，生物进化产生出人类是自然唤醒了心智；同样，从个体的发育看，个体意识到自己的存在也是自然唤醒了心智。[②] 自然不住地逗弄我们，不住地给我们以刺激。我们对此做出的反应，是使自己的存在达到超越其他生命形式的水平，而在此过程中将我与非我分离开来。开始是环境在运动，我们只是被动地对环境作出反应。但接下去，这种反应提升成了一种能动的行动。生态的刺激使人类的主体“我”诞生了。“大地的景物以我来对它进行沉思，我就是它的意识。”（塞尚[③]语） 225

在这样的互动中，令人惊奇地产生了一种交流，只不过这是两个对立面之间的交流。人在他所处环境的一部分，但同时他又超越这环境，成为它的对立面。人在遭遇一个与他相异的世界时，是面对着一种离心的野性。如果他不反抗，这离心力

---

① 集中的视力（converging vision）：灵长目动物因双眼在前额，视野较窄，但同时双眼视线较集中。这样，视野中的物体大多是在双眼的视网膜上同时成像，大脑可根据双眼视网膜上对同一物体的像形成对其距离及立体形状较准确的判断。双眼在头部两侧的动物视野较宽，但判断物体距离及立体形状的能力较差。

② 从发生生物学（developmental biology）看，在形态上，个体的发育（作者写作 ontology，应为 ontogeny 或 ontogenesis）在相当程度上是对种系的发生（phylogeny）的重演，如人类胚胎在发育过程中会经过似鱼、似鸟等阶段。作者在此是将这种相似推延到心智的发生与发育上。

③ 塞尚（Paul Cezzane，1839－1906）：法国后期印象派画家。

会使他那向心的自我解体；而如果人能承受住这离心力，便能将它容纳和驯化。我进入荒野，便是进入到一个与我相异的世界，我的心智回到了与它互补的自然，而在它对自然进行沉思时，又同自然拉开了距离。在这过程中，我的心智找到了自己。我对自己所遭遇的野性有着一种深沉的需要，这荒野之旅让我的心灵经过漫漫长路，又回归于自己。

我背上这背包使我能呆在荒野中，但它也将我与荒野分判开来。如果没有这样一个背包，现代人来到荒野中就会很不舒适，也很不安全；这一事实，印证着我们与自然环境的距离。这个背包集中了整个人类时代的技艺与科学：帐篷、衣物、皮革、金属、火柴、药品、塑料制品、地图与指南针。正是靠着类似这些的产品与技巧，我们进入了文明时代，[1] 并让自发的自然过程为我们服务。我们的生活尽管是靠大地作为坚实的基础，但同时也靠我们的生产活动。我们进行有意识的设计，这使我们能更深地探究和利用大地的各种潜能，但同时也将我们与纯自然的大地区别开来。到自然中寻根的人，却发现自己与自然的遭遇隔了一层割弃不掉的文化的面纱，并以文化作为中介。

这背包中的东西与我视野中其他的一切都不相同，它们是人们有意识地造就的。象首花[2] 与附子[3] 仅是自然地生成，

---

[1] 原文为 we have covered our nakedness（我们遮住了我们的裸体）。据《圣经》的记载，亚当与夏娃在伊甸园中偷食智慧树上的果子后，“二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体，便拿无花果树的叶子为自己编作裙子。”（《创世记》3：7）后世常以亚当、夏娃的“堕落”喻人类文明之始。此处系据此意译。

[2] 象首花（elephantellas）：一种形似大象头部的野花，原定为 Elephantella 属，现一般归于较大的马先蒿（Pedicularis）属。

[3] 附子（monkshood）：Aconitum 属植物，亦称乌头，多有毒。英文名是因其形似修道士袍服上的兜帽。

而我来到这里却并非自然发生的。正如雪被风推着移动，我面前的一切都是被驱动的，整个景观都是自然过程的展现。只有我会对自己将要采取的行动预先加以考虑，对事物进行观察，并为应对它们做好准备。诚然，海狸能造穴，土拨鼠[1]能打洞，野兔能做窟，穴兔[2]能为过冬预备垫草，燕子为了筑巢会在白杨树上挖洞。如果除去这些有目的的行为，这些动物生命的丰富性会大为减少。但如果我们反过来，夸大了动物行为的目的性，也同样是错误的，因为它们那未成熟的心智还很模糊，是前意识的。知觉还不能算意识，本能也说不上是意向。兽类与花草只不过是呈示着荒野的规律。当然，我也遵守荒野的规律，但我的这种遵守有其独特性，是经过思考的遵守——我知道通过顺从自然我能指挥自然。这样，我可以做出规定，也可以宣称我有别于自然。

我面前的生命都生于一股逆熵流，但奇怪的是，驱动生命进化的正是时刻都存在的熵的威胁。人类与这些生命之间虽有很多连续性，但人类的出现又是生命之流的一个分水岭——人流向了另一个方向[3]。在这片树林里，惟有我能展示一些自然在那些山柳菊[4]、耧斗菜、鹬[5]和豪猪身上所不能展示的东西。这些生命都不失为自然的体现，但自然赐予人类这个儿子的一种能力是她在其他事物中所不能成就的，那就是自觉的反思。海狸能知道我在这里，并拍打着尾巴向我示意；但我还知

---

① 土拨鼠（marmot）：Marmota 属动物，亦称旱獭。

② 穴兔（cony）：Leporidae 科动物，包括家兔（学名 Oryctolagus cuniculus）。

③ 流向了另一个方向：指人类创造了文化，与自然有了差别。

④ 山柳菊（paintbrush）：Castilleja 属植物，在美国西部很常见。

⑤ 鹬（piper）：Calidris 属鸟类。piper 是 sandpiper 的简称。

226 道自己意识到自己在这里。赤栗鼠[①] 能注意到我并发出啾啾的声音，但我还能意识到自己在注意它。母鹿见到我的营地时，会停下来，想想走哪条路可以绕开这营地而又能到达她要去的水草地，但我还能对它这样的想法加以思考。如果在人类之前产生的心智已以理智取代了因果的话，[②] 那么这种取代的终极产物，便是散发着耀眼光芒的人类精神，因为在人类这里，知、见、思都有了崭新的形式。这里的孤独已不仅仅是由于近旁没有伙伴，而也因为缺少有意识、意向和认知能力的生灵。如果说湖的表面与我的皮肤有类似之处的话，湖与我那能思考的心智却截然不同。我思，故我独在。（Cognito，ergo sum solus.）[③]

难道我不应该尊重这种与我完全不同的存在吗？紫罗兰和唢呐草[④] 根本就不依赖于那短暂的、在生物进化中出现得很晚的人类存在！虽说它们很渺小，但明天我离开这里之后，再

① 赤栗鼠（chicaree）：一种松鼠，学名 Tamiascurus douglasi，产于北美西北部。

② 这里指一些动物已不再是简单地由自然中的因果关系决定其行为，而是在对外界刺激的反应中有一定的主体选择。

③ 这是化用笛卡儿的格言"我思，故我在"（拉丁文 Coguito，ergo sum.）而来，而下面的几句拉丁文是在此基础上的进一步展开。笛卡儿的"我思，故我在"的意思不是"我的思考使我存在"，而是在用一种反推法论证我的存在：假如我不存在，就不可能有个我在进行思考；所以"我思"就说明了我必然是存在的。因此"我思，故我在"实际隐含了"我能思考，是因为我是存在的"之意。作者用"我思，故我独在"表示的意思是："我能思考，是因为我独在。"下文的"我高居在上，故我独在"及"我思，故我非独在"分别表示"我高居于上，是因为我独在"及"我能思考，是因为我不是独在。""我独思，故我在"则表示"独思"使我接触到了生命的本质，从而真正地存在了。

④ 唢呐草（bishop's cap）：Mitella 属植物，英文名是因其蒴果形似主教所带的帽子。

也没人观察它们时，它们也还会一如既往地在这里，还会是这么可爱。人类也许是自然最终极的产物，但现在在这里，我的存在却完全是多余的。所以我还是对它们温柔一些吧。我来到这里，原是要逃避人世的拥挤，如果我在这里大肆喧闹，打扰了这些林中居民，那真是一种粗鲁的犯罪！我如果不尊重其他生灵的权利，就不该享受同样的权利。山月桂与泥炭藓[①] 也需要孤独。“荒野”（wilderness）的词根 wild - deor - ness 意为在这样的地方野兽不受人的管制。[②]

湖面上有众多的昆虫幼虫。刚开始我觉得这很烦人，因为我得不时地走到北因莱特河去打清水。但现在我却觉得这使我感到清爽，因为每一次向因特莱河走去时，我都感受到这样一个真理：这些充满湖中的水生生命呈现出一种永不枯竭的活力。看到大地这自发的生命力，我的精神也抖擞起来。在我离开这地方后，画眉鸟的歌声仍会溢满这里的树林；那时我将听不到这美妙的歌声了，但我知道这里有这种不依赖于人的美，这会使我的生命更加丰满。云杉会在它倒下的地方腐烂，重新化作大地的元素，但它又在吸取了它的腐殖质而长成的蝎子草与驴蹄草[③] 中重新组成生命，给我们讲述着生命与死亡。人作为“智人”[④] 要佩得上这一名称，就不应该给这个地方造成破坏。这里有着一种充实，但却很脆弱；人如要分享这充实，就得先尊重它。我们给出的，正是我们获得的；要做完整的人，我们必须维

① 山月桂（Kalmia）、泥炭藓（Sphagnum）：皆属名。

② 在古英语中，deor 意为“兽”。现代英语中的 wilderness 源于古英语中的 wilddeoren，意为“属于野兽的”。

③ 蝎子草与驴蹄草：译自 Sedums and Calthas。Sedum 与 Caltha 皆属名，此处翻译是各取其属中的一种植物。

④ 智人（Homo sapiens）：人类作为一个生物种的学名。

持大地的完整。谁要搅扰这里的水[①],就会给自己带来麻烦。

多奇怪啊，在试图弄清自己的局限的过程中，人类会变得更加高贵！作为旁观者和受惠于自然者[②]的我，转而成了一个自然的保护者。我的意向降临这片森林，为它施洗。我保护它，也受到它的保护。它至少在这样一种意义上需要我：它需要我下决心不去侵犯它。独自流淌了千百万年的北因莱特河，现在却要靠国会的法令才能继续自由地流淌了。它也是在我的允许之下才能自由地流淌。这些委陵菜[③]靠一些我想象不到的神秘机制生长着，但今天它们的生命却有赖于一个全新的现象——我有意识地对自己的行为采取的制约。一切生长着、爬行着、奔跑着的生物，都由猎食与繁殖的欲望驱动着，只有当它们与其他生物的需要发生冲突时，其扩展才会受到限制。如果不是因为有外在的限制，每一种生命都可以占领整个地球。但现在，在人类这里，生命的驱动却因慈悲而止步。别的生命想要占领整个地球却做不到，人是能够占领整个地球却不想去占领。奇怪的是，在对地球行使这善意与仁惠时，我们却拥有了地球。这拥有不是征服，而是保存；不是武断，而是容让；不是贪欲，而是爱。除了犁、斧头、机器及其他金属器具之外，还有一种谦卑也是强有力的，这种谦卑含有大量的爱，要让别的生命存在下去。这样，谦卑者就继承了地球[④]。

正如春天浮在这湖面上的冰，日间有所融化，夜间又冻结

① 搅扰这里的水：译自 trouble these waters。这一英文词组作为成语是“在这里惹麻烦”之义，此处是语带双关。

② 受惠于自然者：译自 pensioner（原义为“领取养老金者”）。

③ 委陵菜（Potentilla）：属名。

④ 《圣经·马太福音》5：5载：耶稣布道时曾说：“谦卑的有福了，因为他们将继承这大地。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

起来一样，我与这个湖区的生灵之间的界线也是先消释，而后又再生成。我们之间有一些交流，然而，当我继续呆在这里时，我对它们的支配——虽说这是一种极温柔的支配——使我孤立出来，让我超拔于它们之上。有了权力，我就与它们有了一种无法逃避的分离。我是大地的君主，可那是什么样的孤独啊！我高居在上，故我独在。（Praesum，ergo sum solus.）

（二）

超拔于其他生命之上的人类贵族，是由代表这一贵族的个体的人来体现的。使我区别于自然秩序的文化，也将我整合到一个共同体中。没有谁能独自越过自然与人的边界而成为人。那些不幸的野养孩子[①] 被剥夺了在社会中的生活，从而也就被剥夺了人的属性。事实上，我与北因来特河的野性之间的距离，正可用来衡量我与文明的接近。我的孤独是共有的，我的存在是与其他人的共在。

世间没有单独的自我，因为意识本身就是社会性的。人作为能思想的主体，尽管他的根在大地里，但他又与大地不同，因为他能通过反思，认识到自己是什么和不是什么。然而这种反思的能力尽管必要，却不足以定义人。我们是在与别人相遇，有别人对我们的言行作出回应的情况下成为人的。当我发出一声问候，而在我声音所及的范围内有某种回应（而非仅是一种行动[②]）时，我会注意到这个作出回应的“你”，随后又

---

① 野养孩子（feral children）：指狼孩等从小脱离人类社会的孩子。

② 行动在英文中作 action，这里的“而非仅是一种行动”隐含“得是一种对我的问候作出的反应（reaction）”之义。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

发现这使得我能回头，注意到我自己。自我成了它自己注意的客体，于是处于自我之中心的主体出现了。通过一个同伴的中介作用，或者说通过自我与另一个有人类心智的生命的交流，前意识被提升成了自我意识。要认识你自己，先认识你的同类吧。

一个人如果不是像乌龟背负龟壳那样背负起他全部的文化负荷，那他要独自来到这湖边，就等于进入了一种与世隔离的状态，而这种状态是他绝对无法承受的。我只是表面上逃离了社会，因为我的记忆与我受过的教育还时时追随着我。一个人逃向自然总显得有点做作，因为人类作为一个物种，其本质就是一种无法消除的集体的人性。我们可以退回到荒野中去，但是物理上的距离并不能切断我们在思想意识上与社会的联系。在一种微妙的意义上，甚至一个人独自进行的沉思也是一种社会交流。正如我的篝火只有当很多木柴凑到一起才能熊熊燃烧一样，只有当很多人的心智集中在一起时，人类的思想才能发出炽烈的光焰。我思，故我非独在。

在所有的生命形式中，人类的婴儿来到地上时最不成熟，可塑性也最大。人这位地球上的统治者[1] 的少年时代最长，这样本能对他起的作用很小，而相应地社会起的作用则很大。我们之所以成为人，并非只靠我们的遗传密码，而也靠我们的语言传统。我们成熟不是像郊狼或獾那样，在很大程度上是随着生物遗传特性的展现而发生的，面是在这过程中承继了我们祖先传下来的逻各斯[2]。在我们身上，自然为她自己的转型作

228

① 统治者：意译自 patriarch。此词原指年高德劭的族长。作者选用此词是为了与后面的“少年时代”相对应。

② 逻各斯（logos）：可理解为以语言承载的文化传统。

了准备。我们是各种技艺的产物。[①] 在人类这里，机械运动的规律与生物的遗传变异让位于历史与文化，社会的环境使思想的遗传成为可能。这遗传的媒介是全新的，因为先前那种令人窒息的孤独被打破了，一个人的成就不必随着他的消亡而消亡，而可以通过历史代代相传。

我走在荒野中，可这荒野在一定程度上已受到了人类文化的制限，因为我对这景观及其地质结构、物种演替、动植物区系等都有所理解。这理解是部分的、不完全的，但却足以使我能独自一人应对这里的各种情况。这荒野仍保有其野性，仍有着危险与不测；但我的每一点知识，都是对它的一种驯化。从这个意义上说，我现在进入的荒野比我的祖先进入它时要温和一些了。我们每给一种生命形式定名，对它有所认识，我们的力量就增加了一点（除非我们的知识是错误的），我们的爱也会增加一点。肖肖尼人[②] 祈求得到熊、狼和鹰的力量，但现在这些动物却必须提防人的力量。我能够大胆地到这儿来，能自由地去爱那些已被别人界定和置于一定秩序中的生命形式，而无需担心会遇到危险。前人一点点地积累起来的知识，都成了我的力量。

我是孤身来到这里，但同时我也是带着由众多人的天才所积累的知识，来理解这里的一切，而这些知识都在增进和加强着我一个人在这里的快乐。在因莱特河边见到一株报春花使我异常欢欣。虽说任何东西也不能替代这种直接的体验，但如果

① 在这里，"自然"（nature）与"技艺"（art）是一对相对的概念，"自然"代表无意识的、天然的过程，而"技艺"代表有意识的、人为的活动。人之所以能从事"技艺"，是因为自然赋予了人类某些独特的能力；而当人类利用这些能力来进行有意识的活动时，就使"自然"转变成了人为的"技艺"。

② 肖肖尼人（the Shoshone）：原北美印第安部落，曾活跃于现在美国的西南部。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

我不承认自己之所以对这种帕氏报春花很熟悉，是因为有格雷[①]与帕里[②]的心智为中介的话，那我就是自欺欺人了，因为这种花是格雷看了帕里采集到的标本而命名的。多花千金藤[③]从渐新世时就已生长在这里了，但它是由詹姆斯在1820年的朗氏远征[④]中发现的，由此 Jamesia 属被描述出来了。Rydbergia[⑤]与恩格尔曼氏云杉[⑥]又让我们想到其他的先驱者。这样，我认识到自己的知识绝大部分是从别人那里来的，我在面对自然的秩序时不可能独立于植物学家——甚至不可能独立于哲学家与诗人。应该说是“我们”在看我面前这个地方，因为虽然我是独自一人在这里，我所看到的一切都曾经过许多人的心智。为了能把握住荒野的意义和感受到它的美，我得将它放到一个广阔的整体文化中去看。完全直接的感觉只是一些很模糊的东西；一旦被我感觉到，自然中的每一个事实都立刻进入一个结构复杂的概念与态度体系中。这个概念与态度体系存在于我心里，但它同时又是一个特定文明的复杂的逻辑。

这样，要寻求绝对的孤独无异于自取灭亡，因为脱离社会

---

① 格雷（Asa Gray，1810－1888）：美国植物学家，对北美植物区系有很深入系统的研究。

② 帕里（C. C. Parry）：19世纪美国著名的植物学家，曾长期在落基山中采集植物标本并进行研究。

③ 多花千金藤（waxflower）：Jamesia 属植物，系以其发现者（即下文的“詹姆斯”）命名。

④ 朗氏远征（Long' s expedition）：由美军少校 Stephen H. Long 领导的探索落基山的一次远征。

⑤ Rydbergia：属名，菊科植物，花大而黄，以植物学家 Per Axel Rydberg（19世纪90年代在科罗拉多州采集植物标本，1905年出版《科罗拉多州植物志》）的名字命名。现一般归入 Hymenoxys 属

⑥ 恩格尔曼氏云杉（Engelmann spruce）：学名 Picea engelmanni，以德国植物学家 George Engelmann（1809－1884，后移居美国）命名。

的自我很快便会解体。但有一种相对的孤独，是个体人格保持完整所必需的，这是与社会生活相反相成的从社会的分离。人类结合成有文化的社会，这并非出于自然的设计，但人之能成为人也不完全是靠社会。每个人都必须通过一定的自我努力以完成自己的人格。作为一种社会性很强的动物，[①] 人同时又有一种奇异的能力，能使自己的价值个人化；要实现这种个人化，与社会有一定的距离至关重要。这样，似乎就有了一种二律背反：一个人除非可以来到这样一个湖边，让地理上的距离来松开社会加于他的羁绊，他的心灵中就不会有足够的空间与清醒，让他能建立和维持自我的边界。人们如果不是各自心灵中都有这样的空间，也就没有真正意义上的共同生活，而只有同质的人融合在一起。我们不能独自成为人，但如果我们没有一些独自的空间，同样也不能成为人。

一只怕羞的隐士夜鸫[②] 在唱着它的地盘歌[③]。人类喜欢群 229 居，但人们如果总在一起，便会互相磕磕碰碰；如果没有一些空阔的地方让他们去享受风与天空，他们便会窒息。像这里的

---

① 原文作 As an eminently political animal，直译应为“作为一种政治性很强的动物”。“人是一种政治的动物”是苏格拉底一个著名的观点，但苏氏所谓的“政治”（political）原义为“与城邦（polis）有关的”，或者说“与像城邦那样以一定形式组织起来的人类共同体有关的”，而非狭义的、现代意义上的“政治”。此处作者是在比照人格的社会性与个人性这两个方面，故译者据 political 的原义作了意译。

② 隐士夜鸫：原文作 solitaire。是印度洋西部的留尼汪岛与罗德里格斯岛（Réunion and Rodrigues）上的两种鸟（学名分别为 Raphus solitarius 与 Pezophaps solitaria）。但这两种鸟都已于 18 世纪灭绝，此处的 solitaire 是指北美产的 hermit thrush，即隐士夜鸫。

③ 地盘歌（territorial call）：有地盘性行为的鸟类用一种鸣叫来告诉同类的其它鸟附近是自己的地盘，这种鸣叫就是地盘歌。

渡鸦[①]一样，我需要的飞行空间比大多数人需要的多，这显示出我是来自阿巴拉契亚山的。[②]然而，虽说人们的忍受能力不同，但每个人对拥挤都有一个自己所能耐受的阈限，超过此阈限自己的身心就难以维持正常，因为那样会使他缺少一个标志自己个性的空间。是的，实际情况可以这样说：自我是地盘性的。空间并不仅仅代表一种个性；它也是一个人灵魂的组成部分。一个人如果不保留一点个人的空间，不标记出属于自己的一席之地的话，那么他的仁爱便是对自己的施暴。有人说，在当今世界，一个人心智的健康越来越靠自己顺应环境和进行自我调节的能力，而不是靠那种过时的、更为个人主义的品德，这显然只有一半是正确的。成熟是在孤独中养成的，也要在一个人自己的心灵中受到检验。

如果一个人对自己的认识只停留在别人对自己的看法的话，那他只是认识了一个外表形象。如果只是去顺应环境，我们就成了演戏的演员，只是对外界对我们的要求作出反应，而不再是自己能动地行动。不管个人的人格在多大程度上是由社会性的观照塑造出来的，一个人只有摘下自己的社会面具或人格面貌[③]，才能真正地实现自我。我们在森林中时，不会还给自己戴上面具；所以我们走向偏僻野外的每一步，都是向自我的回归。我经过远足来到这里，不单在地形上到了较高的高度，还克服了要把我拽向顺从社会的重力，而向上攀登。我在这过程中获得的自主能力，不久便将在我与他人的交往中受到

---

① 渡鸦（raven）：学名 Corvus corax，体大，羽黑，与乌鸦同为鸦属动物。

② 作者出生于谢南多厄峡谷，并在那里生活过很长时间。此峡谷属阿巴拉契亚山脉。

③ 人格面貌（persona）：荣格心理学用语，指一个人为了在别人面前或对自己表现某种意向而扮演为一定的形象。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

考验，但这不过是对我通过脱离社区而获得的技巧的再次检验。一个人在需要面对风雨、黑夜及季节变换的境况中进行思考，便是寻求着通向完整的生命之道。如果是在高山气候中，那么他所发现的生命将更为丰富，因为登山时产生的思想有一种特别的真实性。

在我面前这些禾本与草本的草[1]，我只要知道它们的属与种，基本上就等于知道了它们的个体。沿北因莱特河生长的桤木[2] 虽说每一株都不相同，但从另一个角度也可以说它们全都一样。脊椎动物就比较难以用种来概括了，但它们个体间的各种差异虽说很有意思，却不是它们最基本的特征。然而，在人类这里，个性却是我们的本质所在。人上科[3] 不像鸟类或昆虫那样是一个发散的族群，而是在物种内发展个体特性。[4] 如果人没有个体间的差别，就说不上是人。没有任何一个人会仅是与他的邻居相似。我们是集体生活在一起，但我们中的每一个人都必须把自己同别人区别开来——不是要比别人高一等，而是跟伙伴在一起时要能显出自己的个性。具有创造性的个人在与社会形成合适的互反关系时，是处于社会不断生长的边际。因此，一个社会如果对个人独处的生活加以压制，便会停滞不前。这样，荒野与大学有着同等的重要性。真正的生活都是在社会边界上的生活。

我来到这里，有违于“不要单独旅行”的警告。这警告是

---

① 禾本的草：grass；草本的草：herb。

② 桤木（alder）：Alnus 属落叶灌木或乔木，生长于湿冷地带，木质淡红。

③ 人上科（the hominoid family）：包括人与各种猿。

④ 鸟类与昆虫种、属繁多，但同一种内的个体差异不大；而人上科等高等动物种、属较少（如人属现在只有智人这一个种），但同一物种内个体内差异可以很大。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

值得尊重的告诫，在有的情况下也应该认真遵从。进入容易出事的地方，我们的生命会受到威胁；而这生命并非只是我们个人的，因为我们的亲友对我们有责任，我们也应对他们负责。我们应该为他们想一想，平衡一下单独去这样的地方的危险与所能得到的收获。但在面对一个未知世界时，有个伙伴既是一座堡垒，也是一个障碍，因为伙伴提供了一种社会的保障，使一个人不必真正去面对山野。山野使我得到解放，能表现出真230实的自我；但我也知道坚持每个人都对自己的行动负责是多么的必要。这片树林可用于消遣，但它远非仅是一个休闲的所在。荒野是不留情的，它使我们能够成为真正成熟的人，也要求我们成为真正成熟的人。一方面，人非常需要社会；但另一方面，人又非常需要荒野。一个人如果从来没有完全地投身于荒野，把自己暴露给荒野，那他就从来没有了解森林，也从来没有了解自己。年轻的鹰必须练习独自飞翔。这个月我徒步走了100多英里，每走一步我都想着这一步的结局会是什么，并小心翼翼地全神贯注起来。

一个存在主义的自然主义者① 也会回想已被探明的地方，但他的生命却在于没人走过的小路，在于结果未定的现在，为了奋斗、希望与恐惧。热爱完全的荒野的人，会把它的挑战、它的怒吼、它的惩戒、它的危险，甚至它那无言的冷漠都视为有价值的，因为这些是孤独者最熟悉的气氛。在荒野中，有序是在无序中显现，不确定制约着确定，温暖与寒冷交替，有威严也有争斗；一个人独自与自然遭遇能教给他一些价值，而这些价值不会在文化中积累，也不能在文化中得到传承。独自面对北风能使人

① 存在主义认为人所生存的宇宙对人是漠然甚至敌视的，个人在此宇宙中是孤立的，并强调个人经历的独特性及个人对自己行动的责任。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

获得一种宝贵的力量。一些痛苦的折磨(精疲力竭、寒冷、潮湿、饥饿、受伤、迷路)让人一回想起来就不寒而栗,但奇怪的是,人在这些时候也能很切近地感受真理。独自宿过营的人知道,不光是貂与大角羊才能在荒野中存活,人也同样如此。但不能说荒野是危险的,它只是对错误毫不留情。

独自背包旅行有益于健康，因为它能把生命推向极致的表达。它是一种神圣的活动，能体现出我们必须把文化化为自己的、有个性的东西，才能面对那种原始的、本体论意义上的孤独。一个背包旅行者在平衡各种装备的重量与其对保障自己的生存、舒适及简单的乐趣能有多大用处时，不是要抛弃文化，而是要从文化中挑出最基本的东西。学习如何配置足够的物质装备，同时也是在精神上给自己提供营养。在踏上小径时把这背包揹上，旅行者会懂得文化只是为我们独自的生活做了某种准备，而最终每个人都必须离开文化而独自向前。在此，旅行者想到了婴儿降生时的哭叫，想到这孩子到一定时候得断奶，再到一定时候还得离开父母生活，从而长大、成熟。他也往前想到了自己终有一天得接受临终的圣餐[①]，那是这段旅途的最后一个未知数。而对孤独，一个人接触到了自己生命的本质。**我独思，故我在。**(Cognito solus, ergo sum.)

(三)

有人说，当代人在这个世界中，是变得越来越孤苦、凄

① 临终的圣餐（viaticum）：基督教由牧师给临死的信徒的最后一次圣餐。viaticum也有“旅途用品”之义，而对于基督徒来说，今世仅是其生命历程的一段，所以领受临终的圣餐也有为下一段旅程作准备之意。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

凉。一个人坐在这湖边，容易会觉得自己正是成了这样一个当代人。奇怪的是，当代人的杰出才能既使他降到物质的层次，又使他与物质分离。[①] 我们大胆地为一个不断侵入我们生活的自然主义[②] 而欢呼，却发现在自己有着最深切的需要时会十分忧郁。早晨，我们为自己世俗的生活而欢欣；夜晚，我们感受到了荒野的必要，却发现它是那样的漠然。我们的世界井然有序，我们可以在里面安居乐业；但有时我们又隐隐地觉得它也许整个是一片混乱。凝视子夜的星空并非总是安全的，因为我们看到的黑暗与空虚，有可能让我们陷入一种灾难性的失范[③]。昨天，我感到心烦意乱，漫无目的地走了半天。当一个人在森林中找不到出去的路时，森林中会有一种与平时很不相同的气氛。我是像星星迷失在夜空中一样，迷失在这湖边了吗？如果我们为驯服迷宫般的荒野所做的一切，只不过像林中开出的一小片空地，很快又会被茂密的草木吞没，或如同这个水很浅的湖一样，在不断受到自然力的改造，又如果人类用理智建立的大厦不过是一堆营火，只能在小范围内暂时驱走夜的黑暗，那会是怎样一种情形呢？难道我是回到荒野这个家，却发现原来自己的灵魂无家可归吗？啊，难道我是只能生活在一片虚无之中吗？

231

可这笼罩着我的虚无是多么的怪异啊！它养育了我，却又

---

① “降至物质的层次”指当代人过于看重物质享受，而缺少精神方面的追求；“与物质分离”则指生活在城市环境中的当代人已很少能对自然的物质世界有直接的体验。

② 自然主义（naturalism）：此处指坚持用自然本身来解释自然，而排斥超自然力量的哲学观点。

③ 失范（anomie）：法国社会学家杜尔凯姆提出的一个概念，指个人觉得社会的价值与伦理规范对自己失去意义，从而感到颓废、迷惘和焦虑的状态。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

将我杀戮，而杀戮我又是为了养育我。[1] 这美丽的大地勾起了我的种种渴望，却又不让它们得到满足。在一种充满焦虑的孤独中，我被自然分离出来，成了有自我意识的行动者。但伴随着自然给我这一馈赠的，是令人恐怖的孤独，似乎自然只有在她离我而去时，才能把最高的价值赋予我。为使我不再只是被动地作为她的客体，她遗弃了我，而正是这被遗弃的过程，使我有了一种自己行动的动力。鹿之所以能存在下去，美洲狮起了不亚于青草的作用；而对于有自我意识的我来说，这侵蚀我灵魂的虚无正是我的捕食者。[2] 这荒野难道仅仅是没有感情，没有爱吗？它不也赋予我生命，让我周围充满了美吗？就是当它像狼一样威胁我时，它的嗥叫不也刺激我努力提高自己的能力吗？这荒野是向我袭来的暗夜，但跟我一起点燃营火来抵御暗夜的也是这荒野。这是一种可怖的野性，但我觉得自己在它的笼罩下即使会哭喊，也不会对它发出诅咒。是的，应该说我竟感激它。自然把我推入极度的孤独中，但那却是她最大的馈赠，因为正是这种环境的阻力，使我得以发展出一个以自我为中心的人格，也促使我去发展出这样一个人格。

像印度教的神湿婆[3] 一样，这野性在不住地毁灭生命，却又不住地让被毁灭的生命重组。它将不适者清除，从而让生命不断进化。正由于这野性困扰着我，我的自我才发自内里地

---

① “又将我杀戮”是指让“我”陷入虚无之感，因为“虚无”与“不存在”、“死亡”相通。“杀戮我又是为了养育我”是指文化与自然让“我”陷人虚无，但经历过这种虚无之感后，“我”变得更有智慧，也更加成熟，因为虚无（或死亡）的威胁使人更加谨慎，更注意界定与捍卫自己的同一性。

② 鹿因为有美洲狮的威胁而必须不断进化，作者以此比喻对虚无的体验虽然痛苦，却促进了人的成熟。

③ 湿婆（Shiva）：印度教的主神之一，为毁灭之神。

产生了；我似乎是浮在那既支撑我又消释我的自然力之上。光从黑暗中产生；自我在虚无中出现。（Ex tenebris lux. Ex nihilo sum.）我的生命在与野性的对抗中得到了提升，这是一个多么不可思议的野性啊！如果说我是一个完全孤立的自我，但在这种野性毫不松懈的压迫之下又还能活着，那生命简直荒谬极了。显然，更接近真理的说法应该是：这种孤独正如我所体验过的其他种孤独一样，虽说非常实在，却也只是相对的，而非绝对的。地球不是一座将我孤身一人关在里面的监狱，而是给我提供了一个家，让我处于自然的怀抱之中。

在艾丽斯山下的这个水晶般的湖多可爱啊！这种审美体验既不是我的发明，也不是简单地由我发现的；而是产生于我与自然的关系性的遭遇。每一次攀登像朗氏峰[①] 那样的山峰时，登山者都要与山对抗；但当他爬到山顶，精疲力竭地躺下来时，他心中涌起的那种原始的感情既不是对自然的征服，也不是同自然的疏离，而是跟自然的互相拥抱与感情交流。人为自己而活，但却不是靠自己而活。虽说我们是孤独的，但如果把价值都看做内在于我们，而否认我们周围的荒野也有价值，便是陷人了错置价值的谬误。逗留在荒野中，即使是与环境对立，我们也必须谦卑地承认，我们是对自然作出响应者，是价值的接受者。这些山脉的能量不仅流注到我们的物质生命中，也流注到我们的精神生命中。在这湖边的荒野上，既有我的孤独，也有我与自然的互补。个人在荒野中时最负责任的做法，是对荒野怀有一种感激之心。

232

这是一个宁静的所在，但这宁静也带了一种强烈的意味。

---

① 朗氏峰（Long’s Peak）：落基山脉中最高的山峰之一，以领导朗氏远征的 Stephen H. Long 少校命名。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

我的自言自语在不知不觉中变成了一场对话，就像这里有某种带了面纱的神灵。我所感到的各种孤独中有与它们相对应的东西吗？当我充当这因莱特保护区之完整性的守护者，给了它一片温柔的孤独，让它能安全和完整时，是否它也给了我一种我的完整性所必需的孤独呢？而这是否像我不去搔扰这里的河乌[1]与龙胆草[2]一样，也是出于一种爱呢？

---

① 河乌（dipper）：Cinclidae科鸣禽，能在湍急的水流中潜水捕食昆虫。
② 龙胆草（gentian）：Genitana属植物，花蓝色。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

233

第十二章　在前寒武纪接触前的沉思*

我朝里面走的每一步，都把我往回拽了一万年。在这里我得停下来了，因为我已迷失在时间的海洋里。帕迪点（Pardee Point）可以作为我的以便以谢——一个“帮助之石”[②]。在我面前是切开的岩石一个倾斜的接触[③]，我现在能否根据这个前寒武纪[④] 接触来弄清我的方位呢？一种像是重返故里时的怀旧的情绪无可阻拦地向我袭来，似乎我从前曾来过这里。也许

* 本文原发表于 Main Currents in Modern Thought 27（1971）：79～83，经许可收入本书。多伊河峡谷位于阿巴拉契亚山田纳西州卡特县。

② 以便以谢（Ebenezer）：据《圣经》记载，非利士人攻击以色列，犹太先知撒母尔向上帝献祭，上帝助犹太人击败非利士人，撒母尔立一块石头以记其事，名为“以便以谢”，义为“帮助之石”。（《撒母耳记上》7：7－12）

③ 接触（contact）：地质学上指两种不同而相毗邻的岩石之间的接触。

④ 在地质年代的分期上，寒武纪（Cambrian）为古生代（Paleozoic）中的第一纪，为距今6～5亿年的时期（科学家在各地质年代的分期点上有较多分歧，本文注释所用的年代系根据 William Morris，ed.，The American Heritage Dictionary of the English Language（Boston：Houghton Mifflin Company，1981）中 geology 词条下的列表）。此前地球的全部历史皆属前寒武纪（Precambrian）。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

这更像一个人拜望祖坟时怀有的那种不平静的感觉，再或者我内心一直都潜伏着要回到大地母亲的子宫里的渴望，而旅行到行使这种渴望涌出来，席卷了我的整个存在。我是这块岩石有感觉的后代。这次短暂的遭遇，是一些尘土归来，在追溯中与它所由来的尘土相会[①]。“在母亲的体内时，人知道整个宇宙；出生之后，他就全忘记了。”如果我能回忆出我出生之前的过去，回忆出我在地质变动的子宫内的孕育期，回忆出我的家谱[②]，那么我将知道我是谁，知道我在哪儿。

来的路上，在这峡谷较低的地方有一些久无人迹的隧道。刚踏入这些隧道，会让人禁不住打战，因为这像是进入了大地的腹中，里面似乎有地狱的精灵出没。隧道中的黑暗使人感到孤独，觉得自己是到了一个不属于自己的蛮荒之地。尽管我是一个现代人，但这种直觉却挥之不去。但这颤栗不久就消失了，而且正像一个人首次进入大海一样，由于直觉到自己与大海产生了某种联系（或者说把原来有过的联系又接续上了）而感到着迷。我血管里的血不过是一个内陆海，我骨骼中的岩石不过是从我现在沉浸于其中的地下基质借来的[③]。在那地狱般的深成岩的敌意[④]背后，与这些沉积物深埋在一起而后溶解

---

① 前一“尘土”指作者。(《圣经·创世记》2: 7谓“耶和华上帝用地上的尘土造人。”) 后一“尘土”指作者所面对的岩石接触。

② 生命进化是地球地质演变的一部分，人类也可以看做是由地质变化孕育出来的。在生命进化产生的众多物种中，人类当然也自有其“家谱”。

③ 人的血液由皮肤等组织包围，故作者将其喻为“内陆海”。骨骼含钙较多，有类于岩石，但其中的各种化学成分都来自大地。这是在强调人的非自足性，强调人对大地的依赖性。

④ 地狱般的深成岩的敌意：译自 the hostility of plutonic depths（直译：深层岩深处的意）。plutonic rock 为“深成岩”，但 plutonic 一词源自 pluto，系罗马神话中的冥王。作者此处语带双关，与前面“地狱的精灵”相呼应。

在海里的一些物质形成了生命所需的营养。如果我的判断没错的话，海洋里的水应是在地球的少年期从地壳中逃逸出来的。原始岩石生育了海洋，极易挥发的岩浆喷发出蒸气与甲烷、氨气等气体。雨水一次又一次地从充满这些气体的天空降落，侵蚀地表而产生了盐分，并将盐分冲到海中，使海水变得营养丰富。这样，从岩石圈生成了大气圈、水圈与生物圈。地球的碳酸盐与磷灰石赋予我碳、钙、磷等元素，形成了支撑我的骨架。角闪石与辉石中的铁成了流淌着我生命的血液中的铁。今天点缀了我面前这风化成的接触的褐铁矿与赤铁矿斑点，明天将成为我体内的血红蛋白[1]，使我的面颊红润。现在，寄生于岩石的我要回来赞美这岩石——我自然的父母。我的存在是短暂的、异常的。虽说我有学问，有意识，还为自己是人而感到骄傲，但我再也压抑不住一种原始的直觉：我的摇篮就在这里，我的灵魂就藏在这岩石的裂缝中。我让这直觉涌了出来，为它欢喜，并谦卑地承认它是对的，还认识到我思想的精严只不过是使这直觉更丰富了。

234

我对面的这个细缝，表明它上面的尤尼科伊岩层[2]基部的砾岩有一很大的不整合表面[3]，下面就是前寒武纪深成岩了。这深成岩是由多种物质混合面成的，在我而前这部分是伟晶花岗岩与片麻花岗岩，而在峡谷稍往上的地方，还混有石英二长岩与花岗闪长岩。据此，我就可以在岩石的日历上把这块岩石形成的日期定出来了。我能推断出，这些山峦向东是溶入

---

① 血红蛋白分子含有铁原子，使血液呈红色。

② 尤尼科伊岩层（Unicoi formation）：尤尼科伊是当地一山脉名，被用来命名在这些山中发现的一种岩层。

③ 非整合表面（unconformity）：较早形成与较晚形成的岩层之间因缺少沉积物而形成的，使两部分岩层不能整合在一起的空隙。

和重组到远古时生成的阿巴拉契亚山脉中。但它们的晶体基质还在我面前，这是那个久远的前寒武纪留下来的一份遗产，现在几乎已被时间的潮水冲刷得面目全非了。这些古老的岩壁是默然的，它们代表的是一段漫长的地质时期，却没有什么记录[①]。然而，它们还是以一种隐秘的语言讲述着我的起源。

往东北四分之一英里处，是寒武纪时形成的地面。上面有一块斑晶玄武岩浮块，大概是从上面的福克山上滚落下来的，要么是多伊河在已无法稽考的一次洪水中留在那里的。刚才，我曾用锤子从这岩石上砸下一小块，想看看世界是如何形成的，我又是如何形成的。世界与我形成的秘密就在那里，结了晶而且聚合起来。这一小块岩石的基质[②] 里嵌了一块晶石，我把它取出来，放在拇指与食指间转动着观察。这是一块灰色的斜长岩斑晶，比我的拇指甲略大，是一块多元合成的孪晶[③]，其 110、010、001 与 $\bar{1}01$ 晶面长得尤其好。借助于一个放大镜，我看到了里面的薄层。这些小平面在阳光下熠熠闪亮，显示出它们下面隐藏着的秩序：硅、氧、铝、钙原子层叠着嵌在一个网络中，形成的图案能使最精妙的阿拉伯式花饰[④]相形见绌。这整座山都贯穿了这种奇妙的结构。两个星期前，我曾在这山的那一边采到另一块岩石，并在上面削出一个断

---

① 指没有生物化石。

② 基质（groundmass）：地质学中指里面嵌有较大颗粒的沉积物或沉积岩的连续分布的细粒物质。

③ 孪晶（twin）：由同种的两块晶体形成的复合晶体，两块晶体相邻，并有一共同的晶面。多元合成的孪晶（polysynthetic twin）则为多块晶体靠两两形成孪晶而结合在一起。

④ 阿拉伯式花饰（arabesque）：由花果、藤蔓、几何图形等组成的精细图案，多见于阿拉伯国家所产地毯及壁画等的装饰。

面。断面上的色彩，主要就是来自一些散布在一团斜长岩板条中的针状磁铁矿石。里面的长石经历久远的岁月，有一大部分早已变成了绢云母，自形[①] 菱状晶体中少量的碳酸盐，这是将要出现的新事物的先兆。世界结晶了，而且创生出更多的东西，因为在那碳里面蕴含着巨大的潜能[②]。

矿物的结构相当精致，但同有机物的结构相比，它就显得很单调了。地质化学有一个弟弟，那就是生物化学[③]。众多硅酸盐四面体能结合成环状、串状、平面或蜂窝状的晶体结构，像是举行着一个大合唱，而在碳原子那里，有着与这合唱相和的乐声。但硅酸盐演奏的像是低八度的旋律，碳原子原是为这旋律伴奏，后来却升到更高的音阶，压过了原先的旋律。整个旋律有了开放性，接纳了新颖的东西，成了一组交响乐。这样组成的分子易于移动，而且较为柔软，分子之间能够接合。这样接合而成的大分子链之间再互相接合，不断地朝着非对称性方向发展[④]，直到其结构变得更为丰富，产生了氨基酸与蛋白质。熵退缩了。新形成的分子开始复制，繁殖替代了结晶。这种聚合过程发生时，正是前寒武纪地球的妊娠期。当我面前这些岩石凝聚成形时，前寒武纪地球的阵痛已经结束了。她已经

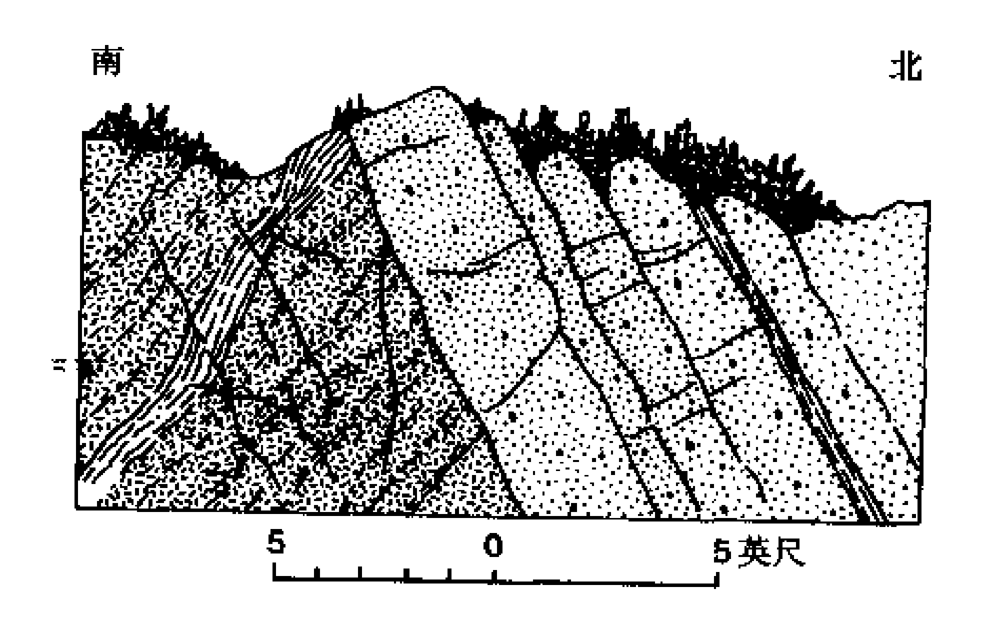
① 有完全外晶面的晶体称为自形（euhedral 或 automorphic）或全形（panidiomorphic）晶体，有部分外晶面的称为次形（subhedral）或半形（hypidiomorphic）晶体，没有外晶面的称为残形（anhedral）或无形（allotriomorphic）晶体。

② 碳原子因其化学特性能连接成长链，成为生物大分子的骨架。而正是因为有了结构复杂的生物大分子，生命的产生和进化才成为可能。

③ 这是指在地球的演化史上，生物化学过程的出现晚于地质化学过程。

④ 无机分子结晶时其空间结构一般有很高的对称性，以碳链为骨架的有机分子因可有不同的基团与碳原子结合，可以形成非对称性的空间结构。

开始在照料和哺育她的一群幼婴，但它们的分子脐带尚未割断[①]。



这是田纳西州卡特县尤纳卡山脉（Unaka Mountains）中的帕迪点的前寒武纪岩石的接触。一条直通过多伊河峡谷的废弃的铁路线切过岩石，使这个尤尼科伊岩层的底部裸露出一个非整合表面（裸露出的仅为非整合表面的一条边线，即前面所说的“细缝”——译者）。图中右边的砾岩截断了左边复杂的前寒武纪变质岩，处于这些变质岩的斜上方。本图取自 Geology of Northeasternmost Tennessee, by Philip B. King and Herman W. Ferguson, U.S. Geological Survey Professional Paper 311 (1960), p.36.

这接触上的那个细缝显露了多少秘密，又隐藏了多少秘密

① “幼婴”指各种原始的有机分子。“分子脐带尚未割断”指这些分子还有较多无机分子的特征。

啊！正如沉默可以是一种雄辩一样，这岩石所缺少的东西也可以说明问题。这里是右边缺了像我左边那样的巨大的岩壁。岩壁到这细缝便戛然而止，上面的伟晶花岗岩与片麻花岗岩似乎是被尤尼科伊岩层截断了；但这尤尼科伊砾岩实际产生得较晚，产生后被置于花岗岩已被截开的表面上。这表面肯定是在可以积存大量砂砾与卵石的地方，浸没在寒武纪的浅层海底。我认可了这接触无言的说明，又越过1 000多万年，让沃可巴世的大海[①] 涌入我心中，并漫过我全身，填满了阿巴拉契亚冒地槽[②]。在这一上午，我是带着自己的“一袋会走路的海水”[③]作徒步旅行，那我还会惧怕海水将我淹没吗？我倒是想跟这张由硬化的卵石组成的脸——这由海水的皮肤与石质化的海底在古久的年代前交合而成的岩石表面——谈谈心。海滩是不毛之地，寂静的山峰是童山秃岭，重要的变化都是在海洋这舞台上发生[④]。

穿过这个接触，仿佛是拉开了一道帷幕，让我看到了一场已在上演的戏。自然至此早已展现出地壳演变的一个主题——

---

① 沃可巴世的大海：原文作 Waucobian seas，应为 Waucoban seas。沃可巴世（Waucoban Epoch）是寒武纪中最早的世，得名于美国加州的 Waucoba Springs。当地有一些沃可巴世的岩石裸露于地表。

② 冒地槽（miogeosyncline）：地槽（geosyncline）为地壳运动中下凹的裂缝，由沉积物填充后参与造山运动，一个地槽主要由优地槽（eugeosyncline）与冒地槽两部分构成，优地槽在深海形成，经造山运动成为火山岩等岩层；冒地槽在浅海形成，经造山运动成为石灰岩等岩层。

③ “一袋会走路的海水”（a walking sack of sea water）：曾有生物学家在研究人类血液的新陈代谢机制时把人戏称为“一袋会走路的海水”，因为血液中有各种盐分，使之类似于海水。且生命最早在海洋中产生时，也可说是生命物将海水的一部分纳入其体内作为体液。

④ 这是指作者面前的前寒武纪接触形成时的情形：当时原始生命开始在海洋中形成，而海滩与陆地都还没有生命。

细胞，戏进行到这，生命就爆炸式地繁衍开了。更晚近一点的时候，自然让生命穿上了盔甲，这盔甲又兼作很好的棺材。有了这一创新，使我面前这岩石上的文字更为易读了。[①] 这个接触所代表的时期最晚产生的是一种结构非常复杂的庞然大物（当然这是与沃可巴世的生物相比）——Olenellus 属[②] 节肢动物。虽说这道峡谷中可能没有这种动物的化石，但附近其他的奇尔豪威岩层（Chilhowee beds）中是有这种化石的。我的尾似圆杆的祖先[③] 在这里兴盛了很长时间，从这里到汉普顿 236 （Hampton）的岩层可说是对此一个恰当的纪念。我估计自己已走过了寒武纪早期的大部分，这是一个一英里半的墓碑。如此巨大的墓碑用来纪念约 3 000 万年的 Olenellus 时代，应该说是恰到好处。我用脚在地上画出一个方程，大致计算了一下：按此比例，智人类的时代到目前为止，长度大致相当于将来我的墓碑的长度。

我坐在一块石英岩上。这石英岩的凳子相当坚实（应当说有点过于坚实，因为我通常坐的座位都比这软）。然而，这坚实有点骗人，是在很晚近时间内才形成的。谁要是像我今天早

---

① 细胞产生之前的原始生物的膜结构很脆弱，一个生物死后很容易解体，故那些原始生物基本上没留下什么化石。在细胞结构中，细胞膜一方面作为“盔甲”对生物体有较好的保护作用，另一方面又作为“很好的棺材”，在生物体死后的一段时间内能较好地维持生物体的外型结构，再加上其他一些条件就可以形成化石。这以后形成的岩层因有了化石记录，就使上面的“文字更为易读了”。

② Olenellus 属：三叶虫（Trilobita 纲）的一个属。三叶虫为寒武纪早期的海洋节肢动物，后绝迹。Olenellus 属动物头部较发达，有月牙形眼睛及不够发达的尾巴。

③ 尾似圆杆的祖先（spartailed ancestor）：指一种很原始的动物，有一肥硕、硬实的圆尾，状似圆杆。

晨这样莽撞地在时间的长河中往后走的话，这“坚实的陆地”[①] 就会在他脚下弯曲。换言之，这些山乃是一个幻觉。这一点，可说就像我面前这岩石一样不可动摇。谁若怀疑于此，只需绕过我身后的黑山，看看桂丫峡中土豆峰下的褶纹岩[②]，就知道此言不虚了。其实，连那样做的必要也没有。从这里可以看到雪松山，那里就有一些古老的河床冒出地面。这些河床被举高后曾挡住过多伊河，但多伊河已从它们上面切出一条路来。除了造山运动，还有什么力量能使它们高居于雪松山的南侧呢？这场造山运动始于二叠纪[③]，它将古老的阿巴拉契亚山抛出了海面。峡谷里的蕨草——这里的边孢鳞毛蕨和圣诞耳蕨，或是下面波利山谷中的绒毛碎米蕨、拉诺色蕨[④] 以及那已极为罕见的 Woodsia scopulina——也许会记得，因为它们的石碳纪[⑤] 祖先曾经历了二叠纪危机[⑥] 而存活下来。这些山也存留下来，靠的是频繁的——如果不是持续的——再生。它们在跟风雨侵蚀长期的、周而复始的斗争中，一次又一次地被河

---

① 原文为拉丁词组 terra firma，表示有别于海洋、河流等的陆地，字面意思为“坚实的大地”。

② 黑山（Black Mountain）、桂丫峡（Laurel Fork Gorge）、土豆峰（Potato Top）、褶纹岩（Buckled Rock）：皆当地地名。下面的“雪松山”（Cedar Mountain）亦然。

③ 二叠纪（Permian）：古生代的最后一纪，为距今 2．8～2．3 亿年的时期。

④ 边孢鳞毛蕨（Dryopteris marginalis）、圣诞耳蕨（Polystichum acrostichoides）、绒毛碎米蕨（Cheilanthes tomentosa）、拉诺色蕨（Cheilanthes lanosa）及下面的 Woodsia scopulina 均为很早就产生，而现在仍存在的蕨类植物。波利山谷（Polly Hollow）：当地地名。

⑤ 石碳纪（Carboniferous）：古生代中的一个纪，在二叠纪之前，为距今 3．45～2．8 亿年的时期。

⑥ 二叠纪危机：指与二叠纪大规模的造山运动相联系的地质变动，曾使很多物种灭绝。

水带回到海洋中，结果被冲刷成准平原① 的地方又会有山峰耸起。多伊河峡谷是在罗安山的两侧隆起，我的脚下河水在咆哮，我想这是献给我头上那庞大的乌那卡山大帝的颂词。这位君主是这一代山峰中留存得最久的一座山，其起源早于斯古力期②，可以追溯到第三纪③ 时。

要是我能听到这令人肃然起敬的老祖先④ 说话该多好！像斯芬克斯一样，它也知道人这个谜是什么。这些山最后一次崛起时，地球老母亲也将她最奇异的孩子高高地提升出来。得墨忒尔⑤ 致力于改善中枢神经系统与大脑。她用经历了千百次聚合与接合的岩石造就了人。从外形上看，人与他的类人猿表兄酷似。他们之间的分界线就像这尤尼科伊岩层与花岗岩之间的缝那么细。然而，像这前寒武纪接触一样，在意识产生之前人与类人猿的“接触”似乎掩盖了一个重大的不一致⑥。人在上新世⑦ 的某个时候——虽说谁也不知确切地是在什么时候——越过了这个“接触”。上新世最早的岩层是沉默的，代表着前亚当时代⑧，但在接下去的岩层中，人类学家发现了人

① 准平原（peneplain）：地质侵蚀到了晚期形成的近乎平地的地带。

② 斯古力期（Schooley）：地质年代分得较细时的一个分期，如下所言约在第三纪时。

③ 第三纪（Tertiary）：新生代（Cenozoic 或 Cainozoic）的第一个纪，始于6 300万年前，终于200～50万年前。

④ 老祖先（patriarch）：指罗安山。

⑤ 得墨忒尔（Demeter）：希腊神话中司农事与丰产的女神。作者这里是用她来比喻自然促使生物进化的力量。

⑥ 英文中 unconformity（非整合表面）一词本义为“不一致”。

⑦ 上新世（Pliocene）：第三纪的最后一个世，始于1 300万年前，终于200～50万年前。

⑧ “沉默”指这些岩层没有化石，“前亚当”（preadamite）时代指人类产生之前。

类存在的一些迹象：在他之前还有别人敲开过岩石[1]，留下了一些燧石碎片，就像我今天敲下的这些粗糙的碎石片。

就像说出一个东西的名字就能让那东西出现一些，我刚想触人类的出现，就有人走来把我的思绪打断了。这个人到来的最早的迹象，是远处树叶的沙沙声，非常微弱，以至我在想那237是不是风吹树叶发出的声音。声音又传来了，不是风，而且这次有树枝折断的声音。要么是一只松鸡[2]或松鼠？奇怪的是这声音很有节制，像是有人偷偷行动时发出的声音。接下去我竖起耳朵，睁大眼睛，以为自己是在偷听一只母鹿的动静，但马上便意识到自己猜错了。原来有一个我的同类在偷偷地向我靠近，而且他还带着一支手枪。我刚想到这，我们就碰面了。尽管他还在30码开外，但我们都一下子意识到对方发现了自己。现在，他再也不试图躲藏，手枪也插回到枪套中去了。这样，他朝我走过来时我已解除了紧张。我对他，尤其对他那支枪感到疑惑；而他对我，尤其是对我手中的锤子大感不解。但这又不像是在互相估量对方的武器。

“这周围还看见过别的人吗？”这位警长[3]问道（当时他离我已很近，使我能看清被他的皮夹克半掩着的徽章）。我告诉他我没见过别人。根据我帆布袋里的岩石样本，他弄清了我手中的锤子是做什么用的。不知是地质学——即使是业余从事

---

① 人类学家（这里指体质人类学家而非文化人类学家）通过“敲开”岩石，找到早期人类的化石来研究人类进化的历史，但被他们研究的早期人类也曾“敲开”岩石，以制作石器。他们留下的碎石，便成了人类学家发现的人类存在的“迹象”。

② 松鸡（grouse）：Tetraonidae科，体胖，羽毛为棕、灰色相杂。

③ 警长（sheriff）：美国的县治安官，一般由民选产生。下文的“警员”指警长的助手。

的地质学——与诚实有什么联系，还是我这副打扮全然不像一个贼的伪装，反正他跟我说话一下子变得平静而坦率了。"我们得到消息，说有些酿黑酒的家伙在这里有一个窝。我们一直都在找他们。"他说的"我们"并非只是种虚饰，因为他有一支机动的增援部队。四五个警员从转弯处爬了过来，但一则要爬过那废弃的铁路旁的斜坡颇为吃力，二则他们得偷偷地潜行，所以走得很慢。他们居然能挤过那些隧道，这很让我吃惊。警长的援兵们包抄上来，不过他们的紧张是白费了。尤尼科伊岩石这边可没有人非法酿酒，于是他们在说了几句打趣的话后，又到变质岩那边搜寻去了。那警长走在他的伙伴的前面约100码远，或者说相当于100万年的岩石长度。

这警长是如此随便地走过了那神圣的寒武纪接触！在不知不觉地犯下这亵渎神圣的罪过之后，他消失了。真应该有比他高的警官把他抓起来，对他的亵渎加以申斥。但打乱我思绪的不安比那还要深刻。看着这位"道德人"[1] 在不知不觉中就逾越了隐生宙[2] 与古生代之间的界线，这多么奇怪！似乎他在维护道德秩序时无需虑及自己的起源，又好像地球的基岩上现在是叠加了一种全新的道德活动。他来来往往，传讲和实施着"你不该"的教条，似乎他的宣道与权威不是来自组成他的泥

---

① "道德人"（Homo moralis）：这是根据"智人"（Homo sapiens）造出的一个词。下文的"匠人"（Homo faber）、"行圣礼之人"（Homo sacramentalis）、"岩生人"（Homo lithospermaticus）、"自由人"（Homo liber）、"膜拜的人"（Homo admirans）等亦然，有些别人已用过，有些为作者所造。

② 隐生宙（Cryptozoic）：指从生命产生到寒武纪之前的时期，长约30亿年，无化石记录，故称"隐"。隐生宙与显生宙（Phanerozoic）（自寒武纪以来的年代，由古生代、中生代与新生代组成，长约5～6亿年，有化石记录，故称"显"）相对。

土，而是来自别的什么地方。从这仅仅“是”的岩石，是怎么产生出他的“应该”来的呢？在几分钟之前，我还将自己的世系追溯到寒武纪，那我又是从哪里继承了那跟我的骨与血一样支撑着我的生命的道德力量呢？

“人是多么怪异的一个幽灵啊！”史蒂文森[①]曾怀着同样的心情写道：“他是这大地上的疾病，忽而用双脚走路，忽而像服了麻药一样地呼呼大睡。他杀戮着、吃喝着、生长着，还会为自己复制若干小小的拷贝。他长着乱草般的头发，头上装了一双眼睛，不住地转动和忽闪着。这是一个小孩看了会被吓得大叫的东西；但如果走近点看，他就是他的同伴所知道的那个他。他的这些特征可真是令人惊奇。可怜的东西，他来到这世上只能得到很差劲的生活，而又要经受那么多的困苦。他心里充塞了许多互相矛盾的欲望，周围是一片野蛮的景象。他自己也以野蛮的方式传宗接代，无可救药地只能靠残害其他生命来维生。即使他只是按自己的命运所规定的过一种野蛮的生活，又有谁能责怪他呢？而我们却看到他有着不少的美德（当然这些美德远非很完美）：他非常幼稚，往往勇敢得令人钦敬，还常常显出一副感人的好心肠；在他短暂的一生中，他居然有功夫坐下来争论什么是对，什么是错，还争论神有什么属性；他会为了一个鸡蛋而跳起来跟别人打架，也会用死来捍卫某种思想；他用诚挚的感情来对待朋友和配偶；他会忍受着痛苦生出自己的小孩，而且甘受长久的寂寞，为的是要将他们养大。要弄清这种神秘的存在本质为何，我们可以看一下他，一种奇怪得近乎疯狂的思想：关于责任的思想；他认为他对自己、对邻人、对自己的神负有某些责

① 史蒂文森（Robert Louis Stevenson，1835～1914）：苏格兰诗人与小说家，曾旅居南太平洋的萨摩亚群岛。

任——他有做一个体面的人的理想，而且，只要有可能，他就会争取达到这个理想；他也有一个羞耻的极限，只要有可能，就不会让自己做一个无耻的人。”（《尘与影》[1]）。

当人首次越过这接触时，他是作为一个“匠人”，在寻找铁来制造工具。石块太粗糙了，天然的金属又太软，面他现在已会用火，并知道如何冶炼金属。19世纪，一位好到处窥探，而且像我一样喜欢用锤子砸岩石的登山运动员在多伊河源头的分水岭那一边的克兰伯利（Cranberry）发现了一些磁铁矿石。那是不知发生于何时的一个奇异的地质事件，使一堆像我手中这块一样的针状矿石聚集到一起，足可用来炼铁。但似乎是为了不让人发现，这些矿石是在罗安山脉北端那人迹罕至的山脊背面。但如何能把这些矿石运到约翰逊城（Johnson City）中的高炉去呢？几乎正好一个世纪前，人这制造工具的动物开始修建这条通向高炉的路。他征服了大地，上上下下都炸出一些隧道，傲慢地在这历史的分水岭旁建了一条路。15年后，他那冒着蒸汽的铁马[2]“啼鸟号”开始运矿石，一运便是半个世纪。如果不是他在另一个没有如此荒凉的峡谷保护的地方找到了新的矿床，那么到今天他还会继续在这里运矿石。由于人开始炼铁，警长才有了他的枪，他的助手们也才能坐在一辆铁制的车里。但现在智人又越过了这个接触，他是用了铁，挥舞着手枪，驾驶着由化石燃料驱动的汽车在追求着一种“应该”。如果我真如我的双项名[3]所说的有智慧的话，我想这智慧绝非在于我是一个工具制造者。

---

① 《尘与影》（Pulvis et Umbra）：史蒂文森写的一篇文章，标题为拉丁文，意为人不过是尘土与影子。

② 指蒸汽机车。

③ 双项名（binomial）：由属名与种名组成的物种名。对于人类来说，双项名即Homo sapiens，其中sapiens义为“智”。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

如果让我把"智"换成"匠"，我肯定会蒙受不少损失，因为我不刚刚还看到我的同类在为对与错而斗争吗？

在今天早些时候，我在干道上路过一个教会，人们给它起的名字是将当地这人所由来的基质、水、还有我现在捉摸不透的生命的一个维度都融在一起了。它叫做"多伊河自由意志浸信会"（Doe River Free Will Baptist Church）。作为"行圣礼之人"，人用多伊河水给自己施洗，庆祝自己的自由，而且肆无忌惮地将这圣礼所象征的一切缩略成 f.w.b.这三个简单的字母——人的奇异，无甚于此。虽说他以田纳西人的疑心怀疑我是异端，[1] 他是对的。即或他错了，他也可以无愧地将自由作为自己的"种差"[2]。238 大地那产生一切生命的力量把我们向上推举，将我们放在一个很高的位置。像鹰一样（这里的鹰已经非常稀少了，而我们本可以更明智一点，将这神圣的象征物[3] 保护下来的），我们在罗安山上空翱翔着，成了比这尤纳君王更为高贵的君王。地球曾经是我们的摇篮，但我们被抛到地球的上空，被赋予了一个划时代的进化速度；不，应该说被赋予了一个逃逸速度[4]，这样，无论地球还有什么力量束缚我们，我们都能自由地行进。无疑，我们在生态的意义上还受到一些制限，但有一点是全新的，即地球已在

---

① 田纳西是美国比较保守的一个州，大多数人仍相信《圣经》上所说的上帝用6天时间创造了世界，因而会认为作者所相信的进化论是异端。但作者认为，人类（"行圣礼之人"不限于指田纳西人）很多宗教信仰虽不是科学意义上的真理，却曲折地反映了世界与人心灵的真实，因而含有真理的成分。故下面作者便说"他是对的"。

② 种差（differentia）：指同一个属下某一个种不同于其他种的属性。

③ 鹰是美国国家的象征。

④ 逃逸速度（escape velocity）：亦称脱离速度或第二宇宙速度，原指物体能克服地球引力的速度，这里用于比喻人类有了文化后，其发展速度大大加快，在某种意义上脱离了自然进化的限制。

很大程度上让我们获得了自由，使我们的存在更多地具有道义与本体论上的意义。是的，我们是尘土，但这尘土为风所激扬，注入了一股活力①，变得生机勃勃。在人这里，风变成了精神。理性附着在风化的岩石上，从因果中产生了意志，从物质中产生了精神②。花岗闪长岩粉碎了，化成了人。身体经历着交代变化③，石头化作了灵魂。

我想，现在我周围的这些岩石应当是原生岩，因为我在汉普顿就已跨越了铁山的断层。但是从伊丽莎白顿（Elizabethton）到大马士革（Damascus）的岩石却不是原生的④。那是一个大得让人难以想象的上冲断层⑤，叫做阴谷（Shady Valley）冲断层，是一块使整整两个县都成为山地的巨岩，但它却是从东南方的某个地方来的。我想我也应该算是移置的，是从我被安放于其中的岩石中被释放出来的。有如皮格马利翁⑥ 再世，

---

① 作者在此用了希腊语中的 pneuma 与希伯莱语中的 ruarch，两个词都兼有“风”、“活力”、“精神”等义。

② 从物质中产生了精神：译自 Out of physis，[emerges] psyche．其中 physis 与 psyche 为希腊语，分别表示“自然/物质”与“精神/心灵”。

③ 交代变化（metasomatic alteration）：即 metasomatism，指岩石变质过程中通过与外界物质的反应，既发生物理变化，也发生化学变化。这里借指生物的身体（soma）在进化过程中的各种变化。

④ 原生的（autochthonous）：指某岩石是在其现处的地方形成的，与“移置的”（allochthonous）相对。

⑤ 上冲断层：原文作 overthrusting，应为 overthrust，为逆断层（thrust faults）的一种。逆断层是在地壳收缩时产生的水平方向的压力下，岩层断裂，裂缝一边在上，另一边在下，被挤压而形成的断层。如果挤压产生的位移较大，使在上面的岩壁接近于向上竖立，便是上冲断层。

⑥ 皮格马利翁（Pygmalion）：希腊神话中的塞浦路斯国王，善雕刻，热恋其所雕少女像。爱神阿佛罗狄特（Aphrodite）为其至诚所动，赋予此雕像以生命，使其与皮格马利翁结为夫妻。

使我从石头中蹦出来了。自然中实际存在的东西超出了我们最放纵、最荒诞的梦想。人们编的寓言再离奇，神话的想象再大胆，也都没有编出这样的故事：人是由泥浆、岩石、尘土与风自己形成的！世界上是先有“岩生人”，然后才有“自由人”与“道德人”！如果我今天所回忆起和所看到的都已发生了，那这个世界上任何事情都是可能发生的！

高贵的身份使人有更多的义务[①]。但义务也带来相应的特权。那位警长逾越了这个接触，去追求他的“应该”去了，而我还要呆在这里，继续沉思。这岩石与我同宗，我是从它雕刻出来的。通过与它对话，我将为我从大地的诞生，也为我获得自由而庆贺。灵魂啊，原来你就栖于这些岩石之上，一方面统治它们，另一方面又拜伏在它们的面前。我这西方之子，是要像东方人劝告的那样，回到家乡来拜望自己的祖先呢？还是要做一个忘恩负义的不肖之子[②]？我劈开了那块岩石，现在却为之伤心不已。我心中又涌起了以前自己在巨石阵[③]的沙岩巨石牌坊[④]与蓝砂岩前曾有过的那种强烈的感情；我血管里流淌着的是新石器时代的血液。施洗者在他的多伊河圣坛前膜拜，为自己获得的自由而自豪，却又因不解自己从何而来而感到谦卑。山上岩石无所不在，这一定就是为什么登山者多倾向于信宗教的原因所在。广阔的天穹下的高峰，会激起他们对超

① 高贵的身份使人有更多的义务：译自 Noblesse oblige（法语）。

② 译自 Or has the tail come round to smite the dog? 字面意思是“狗的尾巴回过来打了狗”。

③ 巨石阵（Stonehenge）：在英国威尔特郡（Wiltshire）的索尔兹伯里（Salisbury）之北发现的一个始建于约公元前 3100 年的新石器时代遗址。

④ 巨石牌坊（trilithon）：史前时代的一种建筑物，以两巨石为柱，上架一巨石而成。

自然事物的崇信与灵性。异教徒[1]是对的：寺庙适于建在高高的岩石山上。以色列民族是在西奈山前诞生的[2]，而我也曾站在罗安山的巨岩上，感受着那石头的罗安山斯芬克斯所隐藏的奥秘，觉得自己的心灵得到了极大的提升。这没有生命的花岗岩，还有这有着很多化石的砾岩，现在都变得神秘而玄妙。它们对我说话了。啊，它们使我着魔——原来神曾经在过这里。我又屈服于这天真的情感，虽说在经过严格的科学批判与实证分析的训练后，我曾以为自己不再会有这样的情感了。难道现代的认识方式是忽略和抑制了一种原始而真实的推理法，而这推理法现在又在我心里活跃起来了吗？我对面前的神秘感到惊异，难道我得为此而感到歉疚吗？不，我想我倒是应该为此而感到自豪。我们作为"匠人"越过了这接触，也作为"道德人"越过了它。现在，就让我在这神圣的裂缝前逡巡，对它行敬拜之礼吧。我是作为"膜拜的人"来到这里的。知生于惑，雅典的那位哲人[3]曾这样说。但知也生惑，而我之为我，正是当我沉迷于对自然的敬畏中时。想到这里，我的心恢复了宁静，我也弄清了我的位置——我是那石头的高贵的、能进行审美的后代。在我的沉默与孤独中，忽然传来一个声音。这仅是3月的风吗，抑或是下面峡谷中泛起的回音？——"用一种惊奇的眼光看你眼前的东西。""怀有惊奇之心者将成为主宰，

240

---

① 异教徒（heathen）：指犹太教、基督教、伊斯兰教之外的宗教信徒。

② 据《圣经·出埃及记》所载，以色列人在莫西的率领下走出埃及后，曾在西奈山（Mt. Sinai）前停留。莫西在山上从耶和华上帝那里接受了十诫及有关各种宗教仪式的规定及法律，而这些在以色列民族文化中居于核心位置。可以说以色列民族是在西奈山前形成其民族认同的。

③ 雅典的那位哲人（the sage of Athens）：指苏格拉底。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

成为主宰者将获得宁静。"[1] 啊，岩石之面，奇迹就在你里面。或者说你是一个圣礼，是神圣的存在的一个人格面具。[2]

---

① 这两句话见于早期基督教的一些作品，据称是耶稣所说，但不见于《圣经》。

② 作者在此要表达的思想是：沉思人类进化史的体验相当于行一次圣礼，使人感受到自然界中有神的存在。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

第十三章 别了，华盛顿县*

到了我应该离开这些页岩的山岭与石灰岩峡谷的时候了。[2] 在过去的某个年代，有人把这块地方从阿巴拉契山脉中划出来，加上政治界线，把它称为华盛顿县。离别唤起了我的回忆，回忆又唤起了我对这地方的称颂。至少我发现了这个县的境内是一个宽广、丰富、深沉的地方。

梭罗在《瓦尔登湖》中写道："我曾在康科德做过很多旅行。"[3] 在华盛顿县旅行，是可以去很多地方的。杰出的自然主义者阿加西曾说："我整个夏天都在旅行，走完了我家后院

---

* 本文原发表于 *Virginia Wildlife* 29, no. 11 (November, 1968): 6～7, 22～23，经许可收入本书。华盛顿县位于弗吉尼亚州的西南部。

② 此文写于作者将要离开自己生活了多年的家乡到科罗拉多州立大学任教之时。

③ 梭罗（Henry David Thoreau, 1917－1862）：美国自然主义文学家，所著《瓦尔登湖》亦收入绿色经典文库。康科德（Concord）为美国马萨诸塞州东部城镇，是梭罗的家乡，梭罗一生主要就生活于此。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

的一半。"[①] 我想，虽说随着时间的流逝，许多天积累成星期，星期积累成季节，季节又积累成了许多年，我可能还没走完这个县的一半哩。

很久前的一个星期一，我在高高的白顶山（Whitetop）和它的孪生姐妹罗杰斯山找到了孤独。白顶山是横跨三县的一个地块，而罗杰斯山是在邻近的一些县。早些时候，我第一次到白顶山，是从熊树裂谷（Bear Tree Gap）看到一幅广阔的风景画。那时是秋天，一场早降的雪填满了峰脊线上的草场，使阳光下五彩缤纷的秋叶被罩在亮丽的白色山顶之下。但此时，白顶山处于风暴将至的灰色调中。在正在积聚的风暴的黑暗里，我向上攀登的脚步被一个炸雷止住了。这雷离得太近，让人感到不安。现在空气里充满了臭氧的气味，于是我转身折回，被这令人恐怖的风暴驱赶着下山。但我是带着一种久久不能平息的惊异感离开的。

后来在一个星期二，我又回到这里。罗杰斯山的火山岩开始在我眼前展现。这是一种无言的证据，证实自然母亲在久远的过去曾发出过更为巨大的暴力。这些是有着数亿年历史的前寒武纪的岩石——流纹岩、玄武岩、凝灰岩等等。它们留在这里，证实着在比人类出现早 100 倍的时间以前，自然曾表现过她较为狂野的一面。握着一块点缀着斑晶[②] 的 5 亿年前的熔岩，想到我面前的凤仙山（Balsam Mountains）在狂怒的火焰中诞生时的情形，上次那狂怒的闪电在几微秒内烙人我灵魂的那

---

① 阿加西（Louis Agassiz，1907－1873）：出生于瑞士的美国自然主义者、作家与教育家。他喜欢对自然事物作极为细致的观察，故一个很小的地方便足以让他观察很长时间。

② 斑晶（phenocryst）：嵌在斑状火熔岩中的结晶体。

（美）霍尔姆斯・罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

种惊异感加深了。康纳洛克（Konnarock）西边那个谜一般的 242 山，由很多红色巨砾堆成，其中的圆形花岗石巨砾及细晶岩与绿岩的鹅卵石被冻结成粉砂岩石脉。这些砾石从哪儿来，又是如何产生的呢？为什么一个地方会有一些特定的岩石，如普拉斯特科（Plasterco）的是硬石膏和石膏，阿尔瓦拉多（Alvarado）的是白铁矿石，而沿河狸溪（Beaver Creek）的岩脉则是犬牙晶石？我用一架岩相学显微镜来观察一块来自白顶山斜坡上角形地块的流纹斑岩的薄片，看到上面的晶体随着观测台的旋转而闪烁，那是多么神奇啊！在地球的风和岩石中，隐藏着她过去和现在多少的秘密！

在现在这个星期三和以前一个又一个的星期三，金花鼠[①]在我书房的窗外玩耍。它们在教堂的后院吃饱了山核桃，而后互相追逐游戏。坐在书桌旁忙于自己的工作时，我一抬头就能看到足可装满一口袋的这种有条纹的小家伙。是造物主为了让我于治学中偶尔有点儿消遣，还是引诱者为了转移我的思路把它们放到那里的呢？[②] 如果说白顶山给人留下的是一种古老、神秘和神奇的感觉，那么金花鼠的形象则为生活增添了一种纯粹和即时的欢愉。

那是一个星期四吗？我记不大清楚了；不过具体是星期几并不重要。我在沙屋镇（Sandy Flats）拨弄着各种苔藓，为有这么多自己不认识的苔藓高兴得忘乎所以。我采集了一打标本准备作进一步的研究，后来才知道我确实发现了一点新的东西。诚然，这不是一个能震动世界的发现，但也足以为人类的知识积累刻上永久的一笔。这些似乎不过就是一些苔藓，这些

① 金花鼠（chipmunk）：学名 Tamias striatus，形似松鼠而较小，背部有条纹。
② 造物主（Creator）指上帝，引诱者（Tempter）指魔鬼。

普普通通的苔藓能有什么不平常之处呢？它们都有配子体和孢子体、刚毛、蒴果、孢蒴齿、蒴帽、藓帽，如此而已。为何要在这些小东西上花那么多精力呢？就这些不起眼的苔藓，值得吗？但请别遽下结论。我采集的这些标本中最小的、仅半吋高的一株。经苔藓学家夏普博士（Dr. A. J. Sharp）以他那训练有素的眼光鉴定，原来是一个稀有物种——Campylostelium saxicola。这个物种在弗吉尼亚州从没被发现过，在整个南部美国也只采集到过一两次。可我，而且只有我，在一个只有我、这苔藓和上帝知道的隐密的地方偶然发现了它！

冬天一个寒冷的星期五上午，我的时间被消磨在一件与己无关的事上——去调查一只狐狸前一天夜里的秘密。我得在阳光把它的足迹抹掉之前，赶快弄清它在一层薄薄的雪上留下的几行笔直的脚印。原来，它是从一道石灰岩悬崖下的洞穴出发，去到它留在溪边的臭迹，而后穿过一片巴婆树[①]林，上了一座山，冲向一块玉米地。途中它改变方向去追一只兔子，但兔子却逃进了一个灌木丛。灌木丛中有一大堆杂乱的脚印，我弄不清兔子躲到哪片灌木下或哪个洞穴中去了。而且据我判断，那狐狸虽说狡猾也没能弄清楚。这样，狐狸只好还是去吃一穗玉米做早餐。那天，我在走了一整夜之后，又为弄清这只狐狸的行踪走了整整一个上午；而这些都是在莫布莱溪谷（Mobley Hollow）中。我从来不知道一个人能在离家如此近的地方走那么远，这行动路线是从这只灰色的雌狐那里学来的。

曾经有一个可怖的星期六，我刚从滂沱大雨中跑进一个教堂的门厅，站在那里观看大块雨云的前锋在树顶上被撕成一片迅速

---

① 巴婆树（pawpaw 一般写作 papaw）：学名 Asimina triloba，北美中部产，果实小，可食。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

移动的碎雨云。前一年白顶山那场暴雨是由本县上升的暖气流 243 引起的，但这次却是一个来自远方而充满威胁的不速之客——在一团极地冷空气的前锋，一场起自得克萨斯、长达1 000多英里的风暴，正旋转着向东而来。驱动这云锋的能量是由一个半大陆之外的加拿大马更歇河[①] 的荒原释放出来的。现在它正从我的顶上越过，向前朝着大海的方向涌去。这些自然力是多么巨大啊！它们在我们家乡方圆几英里的范围内延展开，不光在我们头上，也在我们周围延展开——有时甚至是狂涌着[②]。

有一个星期天，又是新降了一场雪，我早早地便出了门。在去教堂的路上，我看到一窝鹌鹑，就在砾石路旁尾对尾地紧挨着围成一圈。在那样一个地方挤在一起取暖和互相保护可真是奇怪。突然，一幅只持续了几秒钟，却将使我永远不会忘记的画面出现了：这些紧挨着的十几只鹌鹑的眼光同时与我的眼光相遇！我一下子感到，我们之间的这种对视似乎触及了生命的本质。

就这样，随着时间的流逝，许多星期积累成了月，月又积累成了年。

在一个1月的下午，我在一种冥想的状态中，蜷缩在一间快要坍塌的小屋外的避风处，以躲避一场阴冷的东风。在这里，我又有了一次意想不到的遭遇。这次是与一株卷耳草[③]

---

① 马更歇河（Mackenzie River）：北美西北部一大河系，起于加拿大西北地区（Northwest Territories）的大斯拉夫湖（Great Slave Lake），向北流人北冰洋。流域面积在北美洲仅次于密西西比—密苏里河系。所谓“一个半大陆”，是以美国和加拿大两国各自为一个大陆，而非如地理学上将整个北美作为一个大陆。

② 作者在此处所用的“延展”（range）与“狂涌”（rage）字形相近。

③ 卷耳（chickweed）：Cerastium 或 Stellaria 属植物，英文名是因为鸡会吃这些草。这里说的 Stellaria media 为其中的一个种，是一种开白花的杂草。

上小小的花相遇。它在我之先找到了小屋的西南面这个地方作为避风处。傻花，这可是一月份哪！讨厌的野草，你为什么一定要侵入一个被遗弃的农家场院呢？这是一株学名为 Stellaria media 的草，五片半裂花瓣大大方方地舒展着。它默默无语，但它的缄默中却有一种流畅的表达，使我对华兹华斯[①] 的几句颂诗有了新的感受：

> 最卑微的花，也能给人以
> 深沉得不能用眼泪表达的思绪

我曾用了 2 月里阳光明媚的一天，去解开一个谜。霍尔斯顿山（Holston Mountain）侧面有一条被遗忘了的小径，沿东北进入弗吉尼亚。它是通向什么地方呢？至少我不知道。它断开了，但并未终止，因为它是与那几乎没有尽头的阿巴拉契亚山径连在一起的。没曾想，这条小径在它于山顶上与阿巴拉契亚山径相连之前，把我引向了山的一个支脉的高处。那里有一个池塘，池塘中满是青蛙，能有上百只，或许可能是上千只，都在大声争吵说春天一定会到来，那声音沿着山边，传到半英里以外的地方。

但我一定得看到我们县长出两种草，才敢确信春天已经来了，而这肯定是在 3 月。这两种草是春葶苈（Draba verna）与苦水芹（Cardamine hirsuta），它们是最寒酸的野草，却也是最炫耀的报春草。在我居住了好几年的那间屋子对面的一个草场上，3 月是属于这两种草的。受到较大的草与其他植物的排挤，它们不能享受春天最好的时光，因面早早地长了出来。除

---

① 华兹华斯（William Wordsworth，1809－1892）：英国著名诗人。

了它们自己和我，它们没给任何东西带来什么好处。在3月的风与阳光里，它们以自己那卑微的方式茂盛地长着，表现着自己与生俱来的价值，也年复一年地提醒我：春天是不能被否定掉的。在其余的11个月中，它们都不露面，而是作为微细的种子潜伏在土壤中。但它们会年复一年地在3月重新长出来，这样，在几个世纪中，它们生存的时间也能达到数十年。

我清楚地记得自己是如何发现了铁山（Iron Mountain）上隐藏了千万个4月的一个秘密。从通向杜鹃山（Cuckoo）的小径上，我拖回来一棵独自生长着的植物，有一大堆窄窄的暗绿色的叶子，只在花茎的顶端长着一朵外形简单的白花。这植物没什么修饰，但看上去却有些非凡。我那时是一个新到这地方的人，但后来却发现，原来自己这次胆大妄为地连根拔起来的，乃是在当地生活了千百万年[①] 的一位居民。这是弗雷泽苔草（Cymophyllus Fraseri），是从久远的地质年代以前遗留下来的一个物种，结构相当原始。在生物进化的竞争压力之下，这种植物只有几株幸存下来。当周围的一切都变化了时，弗雷泽苔草还一成不变地代代相传，结果成了一个被遗弃、被超越的物种，成了一种过时的植物，现在被列为我们这一地区最稀有的十多种植物之一。

244

树林在5月里变得生机勃勃。在这里，我度过的每个5月都满溢着美：火石竹（Silene virginica）那耀眼的深红、小银莲（Anemonella thalictroides）那雅致的嫩白、黄水枝（Tiarella cordifolia）那花边似的样子，或是那娇柔但却长得到处都是的毛缘风铃（Phacelia fimbriata）（这是南部山岭中的一种特产，

---

① 千百万年：译自 a century of centuries（100个世纪），指弗雷泽苔草这个物种已在当地存在了很长时间。

其生长范围最北的界线就是我们县高高的东北边界）。香莓（Robus odoratus）有自己独特的紫色，色泽不同的另一种紫色则为酢浆草（Oxalis violacea）所独有。桔黄被火杜鹃（Rhododentron calendulaceum）所垄断——它似乎是决心要对整个桔黄色光谱都作一下试验。如果对5月斑斓的颜色感到厌烦了，我们可以再看一下这里各种植物的故事。早在我们的祖先作为拓荒者开发北美大陆时，就知道了轮生排草（Lysimachia quadrifolia）。他们曾把它那黄色的小花挂在牛轭上，让牛队能协调地干活。在5月，我们能用俗名为“穷人的晴雨表”的海绿（Anagallis arvensis）来预报天气，因为当暴风雨迫近时，这种植物会反射性地合上它那半公分长的鲜红花瓣。加拿大细辛（Asarum canadense）那肉红色的花能散发出一股辛辣的气味，但长在北霍尔斯顿（North Holston）河岸上的野韭（Allium tricoccum）的气味更强，只有白顶山上蒜芥（Alliaria officinalis）的腐臭能超过它。不知有多少次，我沉思着杓兰（Cypripedium acaule）那古怪的、带有一种野性的可爱，或是从山径边的石头缝里摘取一株精美的铃兰（Convallaria montana），然后像丁尼生[①]一样深深陷入了关于存在的思考中。

> 啊，这长在墙缝中的花朵
> 我从缝隙中将你摘取
> 连根带叶全拿在我手中
> 你是很小——但*如果*我能
> 连根带叶理解你的一切，那么

---

① 丁尼生（Alfred Tennyson，1809－1892）：英国诗人，于1850－1892年任桂冠诗人。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

我将会知道何为上帝，何为人。

6月里一个炎热的下午，我是在海边度过的，而那也还在华盛顿县境内。[①] 古生代时一些锄形贝（Dicellomus）在这里倒下，但现在仍埋在当时的淤泥中。我们这个现在的内陆县，当时曾是一个古老的大海的海岸，而这些弱小的生灵便是我们在这里的祖先。一个夏天，从崩塌的页岩中，我挖出了这些腕足动物的化石，它们已在这里沉睡了5亿年。时间的推移将沉积的淤泥压成了岩石，而后岩石向上鼓起形成褶皱，海水后退，阿巴拉契亚山便从海上升起来了。千百万场雨水不断地冲刷，将表土洗走，剥去了表层，使页岩裸露出来。这样，似乎很奇怪地，这页岩在离海很远的地方，但它在风化中不时会有从海里带来的东西剥落下来。在布里斯托（Bristol）北边的大山脊，也先就是马姆包威溪（Mumpower Creek）切入诺里查基（Nolichucky）页岩的地方能有贝壳的化石？是的，就是在那里——它们是微小的，但却无容置疑地是寒武纪动物留下的遗骸，代表着我们家乡深邃的过去。那时这些山峰还孕育在海水的子宫中，后来才在形成阿巴拉契亚山的造山运动的阵痛中产生出来。

一个7月的黄昏，我幸运地看到了一次最美丽的日落。太阳沉到西边山上像哨兵一样屹立着的一座高峰后面，倾泻出一片桔红色的灿烂晚霞，弥漫了半面广阔的天宇，以此来结束这一天。这西沉的红日似乎是决心要在这运动和色彩中，释放出自己所有的能量。黄昏的天际浸染在一片深红与紫色的色调

① 如下所说，华盛顿县是一个内陆县，这里说的“海边”及下面说的“淤泥”都是指华盛顿县在古生代时的情形。

中，衬出一块深紫色的层积云，而后逐渐被黑暗吞没；但在它被黑暗吞没之前，那个7月的黄昏已永久地成了我生命的一部分。

在一个8月的黑夜里，我又一次管闲事，到一只叫枭[1]出没的地方四处窥探。那只叫枭住在沉水溪（Sinking Creek）边一棵古老的大柳树上。我手里拿着望远镜，跪在一道栅栏一根爬满藤蔓的木桩后面，眼睛紧盯着树干上一个有叫枭大小的洞。夜幕在很快地降临，叫枭那颤抖的鸣叫打破了夜的寂静，我希望能偷看到那个拳头般大小的毛茸茸的小东西。其实我根本就不用带望远镜，因为我们很快就靠得那么近，连礼貌也说不上了。我是在管闲事，却没有伤害谁的意图；但叫枭还是误解了我，或许是憎恨我的窥视，向我发起了进攻。像是一个由无声火药推进的簇成团的抛射物，它猛地冲出洞外，拍着翅膀，卷曲着利爪猝然扑向我的头部，最后可能是由于我反抗的喊声，它发出了一声尖叫。我想，那只脾气暴躁的小叫枭现在应该也还住在小溪转弯处的那棵柳树上。不过，华盛顿县的那个地点对我来说成了一个禁区，从那以后我就再也没去过那里。

9月，阔翼鹰在我们上空往南飞去。这是一种日间活动的猛禽，我一直把它们作为野性与自由的象征。我应该补充的一点是，它们与那只叫枭不同，从来没对我好奇的观察表示憎恶。1962年9月22日是一个风和日丽的日子，我在克林奇山（Clinch Mountain）顶上的门多他火警塔（Mendota Firetower）边，仰面躺在一块高高的岩石上，四肢伸开，身体压在县界线

① 叫枭（screech owl）：学名 Otus asio，北美产，叫声尖而带颤音，似哨声。因双耳各有一簇毛，亦称长耳鸮。

上。现在可是需要望远镜了，而且即使用了望远镜，我要往更高处看也还很吃力，因为那些飞得很高的鹰在初秋的蓝天白云的映衬下，显得像是一些小灰点。一位鸟类学家、秋季数鹰计划的协调人菲纽肯（T. W. Finucane）跟我在一起数着空中的鹰。我看到鹰群很大，大声地说："哇，一定有好几百只鹰。" 246 我先扫视了一下鹰群前面的天空，确定找到了领头的鹰，而后飞快地数起来。这群鹰是在沿山脊的方向排成一窄行，因而对于数数很理想。15 分钟后，这群鹰以一个一英里长的单行殿后而结束，共有 830 只。早些时候，鹰飞得很低，到了火警塔这里便停下来，并盘旋向上，以寻求更高的高度。又过了一会儿，更多的鹰来了。那天到天黑时，我们获得了在门多他火警塔观察史上的最高纪录——2 369 只阔翼鹰。如果再加上少数的几只红尾鹰、鹞与其他一些鹰，总数将为 2 379 只。从那以后，每年的 9 月份我都会留下一两天，用于观察飞过克林奇山的鹰。我任命自己为观察员，观察的任务完成得不错。我只记得一只叫枭，但记得的鹰却有数千只，确切地说是 4 941 只。这些主要是阔翼鹰，但也有一些其他的鹰，如库柏鹰[1]、猎头鹰、红尾鹰、鹞、赤肩鹰与少数几只泽鹰，还有一只孤鹰。这些是自 1959 年以来在风急天高的门多他火警塔下观察到的 25 728在只猛禽中由我贡献的一部分。

一到 10 月，我就总会成为一个猎鹿者。在羽营林（Feathercamp woods）中的肖乌裂谷（Shaw Gap）上方，我缓缓地逆风而行，穿过秋天那红红黄黄的山胡桃树与橡树。我好像听到了一种沙沙声，不像只是微风吹过的声音；但好像又没听到。在

---

① 库柏鹰（Cooper' s hawk）：以美国 19 世纪博物学家 William Cooper 命名的一种鹰。

一个小时的缓慢潜行后，我还没走出100码。但这样就使得我的猎物根本没有察觉到我，而我则能清楚地看到一头老牡鹿，周围有三头母鹿和一对小鹿。要是我带了家里架子上我祖父那枝温切斯特枪[①] 该多好！但是猎鹿的季节还没开始。也许这样也挺好，因为我观察的时间越长，便可记住越多的东西：身上的8个斑点（数来数去都是如此)、尾巴的抽动、有些紧张的表情、在吃奶的幼鹿，等等。我这样跟这头牡鹿与它的同伴们离得很近地呆了有半个小时，一粗心，脚下踩断了一根树枝，一下子把它们全吓跑了。我记忆中这次经历的最后一幕，是一声响鼻和半打竖起的白尾巴。但在往回走的路上，我又有一个收获：山径上有一串脚印，无疑是熊的，看上去很像人赤脚踩出来的。这让我一下子想到了威尔本·沃特斯[②] 的幽灵！

在11月中旬天气阴沉的一天，我又一次去到附近的一些山丘。山上只有一些被砍伐过的萧疏的林子，看来根本就不值得我又麻烦去这一趟——淤泥谷（Mud Hollow）与莫克丘（Mock Knob）还能有什么好东西吗？我早就把这些地方归为没有多大价值的去处，认为它们只有一些腐烂中的树桩子和矮矮的灌木丛。我几乎是空着手回家的，仅从一个腐朽的残木里而采了几朵小小的蘑菇。也许正因采的东西少，我看的时候便特别仔细。这是一种最普通的毒蕈，很小，呈黄褐色。可当我夜深关上书房的灯时，却看到了一种神秘的绿色萤光——原来这是Panus stypticus。它的帽和梗，尤其是菌褶发出柔和的光。那

---

① 温切斯特枪（Winchester)：即Winchester rifle，一种后膛装填式连发来福枪，最早由美国人Oliver Winchester（1810－1880）的工厂制造。

② 威尔本·沃特斯（Wilburn Waters)：弗吉尼亚西南地区传说中一个优秀的猎手。

冬夜里微弱的冷光，使我迄今还记得它的光亮。谁能说清楚这神秘的发光体何以要去照亮一棵残木呢？

几年前12月末的一个傍晚，我从远处眺望我扎根如此之深的这个县，望着它的广阔与深沉。这天我是在攀登高丘（High Knob）中度过的，能见度为零。冰霜覆盖了一切，雾又罩住了冰霜。在山顶，云变得稀薄了，傍晚的太阳正在西沉。247 我登高远望，脚下是柔软的层云。这云海向东南弥漫开去，冲刷着数英里外的克林奇山侧面，而将这中间所有的地面都盖住了。从克林齐山再往远处看，一切都如水晶般明澈，其能见度在冬日雨后的天空是少有的。一眼望去，从门多他火警台往东直到毛榉山（Beech Mountain）与白顶山都尽收眼底。我的目光从腾水溪（Tumbling Creek）与海特丘（Hayter’s Knob）的火警塔扫向布伦利（Brumley）与隐身谷（Hidden Valley），然后扫过华盛顿县的山谷，再到霍尔斯顿山。这真是一个美丽的景观啊！从亚伯兰瀑布（Abrams Falls）的壮观到退水泉（Ebbing Spring）的神秘，从石灰岩落水洞到绿色的牧场和长满高树的山，这县境之内该有多少奇迹和赏心悦目的景致！从世界的深层之处，有多少丰富和壮丽的景色集中到了这里！上帝啊，让时间和自然以温柔的手，把这些曾是我们家乡的小山给保留下来吧。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

第十四章 自然与人类情感*

来自阿巴拉契亚山的一份遗产加上在西部的生活②，是我形成下面这些观点的个人经历方面的背景。西部与南部的景观是如此深刻地影响了我的性格，以至于有的人对我下面提出来的观点（即一个人与他所生活的地方之间适当的交流是我们健康感情的一部分）会产生同感，而其他人则会深表怀疑。我将试图理智地陈述我的观点；但如果这陈述中常得有些感情的话，那也是有意这样做的。

自然环境中的情感

人类情感在社会环境中得到最为丰富的发展，而且许多情

* 本文原发表于 Fred D. Miller, Jr., and Thomas W. Attig, eds., Understanding Human Emotions (Bowling Green, Ohio: Bowling Green Studies in Applied Philosophy, Bowling Green State University, 1979), pp.89~96，经许可收入本书。

② 作者自小时起在弗吉尼亚的谢南多厄峡谷生活了很长时间，且常到阿巴拉契亚山考察。后来作者长期任教的科罗拉多州则属美国西部。

感，如嫉妒与尴尬，只有在社会中才存在。但我们在自然面前会表达出一种本源的、天然的情感，如在凝视星空时的颤抖，或在和风吹拂的春天心跳加快。看到婴儿出生时快乐的泪水和悼亡时悲伤的眼泪代表的是人与人之间的感情，但同时也是随着自然给予和夺走生命而从我们心中流淌出来。有时人们唱着《美丽的亚美利加》，会激动得身上起鸡皮疙瘩。这种生理上的反应是对我们民族的遗产作出的，但也是对我们从大海到闪光的大海[①] 的壮丽的紫色山峰与肥沃的平原的反应。

情感是人类的一种表现，有人因此便错误地认为只有在人与人之间，如当一个人对自己的姐姐感到厌恶时，才说得上产生感情，而人们不会也不该咒骂一块岩石。人们会在“我——你”的关系中动感情，但在“我——它”之间的经历应该是不掺杂什么感情的。这种看法是错误的，因为在我们与自然的遭遇中既有认知，也有强烈的感情。这样，我们就需要有情感生态学。在此，有人会反驳说，原始人类是会通过万物有灵论和迷信将自己的感情指向自然，可现代人早已超越了这种感情。生态学不是诉诸情感的，而是科学的。但我们认为并非完全如此。我们这里的论点是：这些情感依然存在，只是有了一种带有更多算计的形式。如果我们想一下牛顿与他的机械论宇宙、达尔文与他的丛林、马克思关于人以自然为对象进行劳动的辩证法、存在主义者在一个荒诞的世界面前感到的绝望、一个渴望支配自然的技术主义者，或一个重新发现了地球家园而害怕它会被毁掉的生态学家，我们将发现，人类当代思想的后面，

249

① 从大海到闪光的大海（from sea to shining sea）：英国等国家殖民北美时先从濒临大西洋的东海岸开始，后有探险家向西走到了太平洋岸边，声称自己是从大海走到了闪光的大海。此语后成为一常用语，表示美国东西海岸间辽阔的土地。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

往往有着某种与环境相联的关怀。

有了进化论、遗传学、生物化学及更晚近的社会生物学知识，我们已很难说自己的情感不是被塑造得与自然环境相适应。而且这种适应不仅仅在于我们的情感能为我们提供一种文化的生活，以保护我们不受自然的侵害。这种适应不必是完美的，因为自然选择对自然物进行的是比较粗的加工，要让生物系统能向前演化，存在一些不适应是必要的。此外，情感一旦产生，就可以在一些全新的境况下表达出来。尽管如此，从当前流行的理论范式看，帮助人们正确地对自然界作出判断的情感可以说不可能不但没有生存价值，反而是一种无用的体质的错误。每个人都承认我们的手、大脑与各种感官有极大的生存价值，而且这生存价值在人类的文化生活中不是被否定掉，而是得到了进一步的延伸。那么，情感也应该如此，它跟指导我们的手的认知性思想一样重要。

但关于认知过程与感情在大脑中是如何结合在一起的问题，没有任何一种解释被广泛接受，而且在这里也涉及到人对自然的反应。有人认为大脑由两个半球组成，其中左半球与语言、分析及形成概念的能力联系较紧密，而右半球则更多地定向于空间能力、理解及整体性思维。若如此，则大脑右半球也许不仅对我们的感情生活，而且对我们感觉到自己在自然中的存在都更为重要。但另有人认为脑是由三个层次组成，首先位置较低、最早进化出来的层次，接着是稍晚进化出的、中间的层次，最后才是较高级心智活动的所在。感情生活源于本能性的、中间层次那部分脑，与它上面主管认知的那部分脑相对，但只部分地受它管制。若如此，我们与自然环境的关系将可以追溯到有语言之前（当然不是在有智性之前）形成的脑的基础。人本主义心理学家们同样也倾向于认为人的内驱力有很大

一部分是在其无意识中，尤其是那些较深层的基质，而这些深层的基质的另一个功能，便是让我们在自然中能定出自己的方位。上面的任何一种解释将来都可能被修正，但它们有一个共同的认识，即我们的情感与我们对自然的态度不只是在以语言及认知能力为主的那部分大脑中形成，而且可能主要地不是在这个部分形成；这一点是不大可能被修正的。

可是，哲学家应该希望能建立一种以后会被证实的理论，来说明不管人脑怎么划分，人类心智有着某种统一性，而且尽力尝试将往往是隐含的东西用理性的语言明确地表述出来。此外，每个人都知道，不管我们受到的文化熏陶（无论是迷信的万物有灵论、阿德维他一元论[①]、浪漫主义的自然主义、存在主义的虚无主义、逻辑实证论，还是马克思主义）有多少是先于认知的，它们还是会左右我们的性情。我们的不安都导源于我们的思想倾向，我们的信仰会激起我们的行动。人类心智认识事物的能力在于思想、感情与意志的交融，因此我们需要从哲学上解释什么是对自然合适的感情反应。 250

与自然间非连续的情感：我们所反抗和害怕的自然

现在让我们提出用于定位这些情感的坐标系，并用足够的

---

① 阿德维他一元论（Advaitan monism）：最先由 7 世纪印度思想家 Gaudapada 在大乘佛教关于“空”的哲学基础之上建立的学说。“阿德维他”（advaita）义为“不二”，被认为是终极的真理。后成为印度教主要的哲学观点，认为万物在本质上皆为婆罗门（宇宙中最本源的、永恒的存在）。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

例子，来验证我们与自然的各种遭遇是否真能由这坐标系提供的框架正确地加以定位。如果我们认识到不同的人对自然的看法并不相同，对大脑的划分就显得更复杂了。在一种意义上，给各种感情定位需要用分析的方法，因为任何感情都可在一个有正负值域的坐标系的图上标示出来。但在更深层的意义上，这种正负二分法也是一种综合的判断，它描述的是这世界是什么样的，我们的心智又是如何在这个世界中演化出来的。由于情感，我们面对一事物时会去亲近它或是向后退缩。自然界中有很多互相对立的东西，对我们有很多助益，也给我们造成很多伤害，使得我们对自然的感情很矛盾。

我们对自然会感到惧怕，这正体现了生命的生物本质。作为一种逆熵流，生命是一场比武：生物体是面对着不断对它施加压力的环境在建设自己。生命对环境的抗争是至死方休，所以在生命中有感情出现时，对自然的怵惕惧怕是生命到最后关头时惟一重要的情感！人出生时带着一种愤怒，死时又给别人留下许多痛苦，而在这中间的每一种感情都基于一有着各种匮乏的生活。难怪杜威会说，任何感情都是一种冲突的状态，也难怪心理学家说人是“处处都要设防”。这种对自然的惧怕可以是病态的，能促使生命解体；但这种不正常的状况是由于一种健康的基本感情出了错。正是由于这种基本的感情，我们才会怀着焦虑的心情，努力维护着我们作为生物体与自然之间的非连续性。

人本主义心理学还提出一种说法，即自我有一种向心力，要克服自然之野性的离心力以维持自己的完整。每一物种、每一个体都在自己与自己之外的自然之间定下一个边界，而在人类这里，这种与自然的非连续性比在任何物种那里都要大。小孩在成长的过程中需要将其“自我”以一个从时空环境中分断

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

开的形式分离出来。作为一种精神的动原，“自我”是人类特有的才能，是从自然夺取到的；而且，除非“自我”极力地抗拒，否则自然中的各种偶然事件便足以将它毁灭。我们的情感是给这“自我”设了一道防。这里面有我们为自己的力量而感到的喜悦——我们能从自然的禁锢下解放出来，能使自己超拔于自然而存在。随着我们学会确定自然界的地形、方位并在其中环游，我们陶醉于我们为自己的历程谱写的故事。这是我们的自传或者说自我生命的图景[①]。这种自传在儿童那里还不是以理性思维的形式出现，在成人那里往往也不是，而总是存在性的，是从我们心灵深处涌出的一种冲动。

荒野对美国人心智的影响可用来说明这种能给社会以动力的心理。早期的清教徒[②]与稍后的移居者与探险者[③]都以其超常的对抗环境的能力而受到人们的景仰。经过他们的劳作，荒凉的美国大陆被驯服了，森林被清除了，道路建起来了，江河搭上了桥；而这些往往是在宗教的号召下进行的，因为犹太—基督教信仰敦促人们去征服自然，以救赎那堕落的世界[④]。 251
科学家与工程师以及医生与农人在征服饥荒、疾病与自然灾害

① “自传”在英文中作 autobiography，此处作者将其拆分为 auto/bio/graphy 三个词根，分别代表“自我”、“生命”与“描绘出的东西”。

② 清教徒：译自 pilgrim，原义为“朝觐者”。最早移民北美的欧洲人中，有一批是一些自称为朝觐者的英国清教徒，于 1620 年抵达现马萨诸塞州的 Plymouth，在新英格兰的早期开发中起了很重要的作用。

③ 这里的移居者（settler）指在美国开发西部的过程中从东部移居到西部边疆，并不断将边疆地带向西推移的欧洲移民；探险者（explorer）则指越过边疆地带，在移居者之前深入西部地区进行探险的人。

④ 堕落的世界（the fallen world）：据《圣经·创世记》载，亚当与夏娃因违背上帝的旨意而被逐出伊甸园时，大地也因他们的堕落而受到神的诅咒，不再丰产，使人需要辛勤劳作才能获取食物。

时，正是忠实于这样一种希望：我们能克服威胁人类的自然而获得安全。这里主要的情感是一种坚定的勇气。关于先驱者们的传说听来令人毛骨悚然，而我们的青年通过参加童子军、"走向野外"等活动，仍把户外活动作为一种令人心旷神怡，甚至有治疗功效的活动。所有为了建一个住所或防止饥饿而劳作的人，所有为防备自然灾害而努力的人，以及所有在为过冬而加紧准备的人，在他们的未雨绸缪中，都会预先感到一种对自然的惧怕。在这里，每个人还得在与他人的竞争与合作中维持住自己的边界，因此感情被组织成了一种复杂的上层建筑，这就是文化。但文化的发展也一直都受到自我与自然之间的张力的制约。

事实上，我们之所以成为现代人，正是因为我们对这种斗争有了很清楚的认识，并勇敢地投入其中。当笛卡儿将精神与物质作截然的二元分判时，现代精神就开始了；而在牛顿的机械宇宙中，人类自我已相当孤独。达尔文的丛林中描绘出另一种二元分判，即生物体与其周围环境进行着不断的斗争，这大大增加了人类异化的程度。人没有尖角利牙来与环境斗争，但他有手和大脑。马克思强调手，弗洛伊德强调大脑，各自将这两种器官的作用视为是与环境作斗争。像达尔文一样，马克思认为人从自然中分化出来，然后以其劳动对自然进行着辩证的斗争。"劳动"的概念使马克思主义的逻辑总带有一个感情的维度。由于劳动产品分配不均，就会有阶级斗争作为一种文化的上层建筑；但马克思主义反对社会不公的激情，其基础是这样一种信念：人类必须通过辛勤的劳作取得对自然的胜利。

弗洛伊德也同样认为自我是从自然中演化出来而又成为自然的对立面的。由于自我光靠自己不能存活，便接受了文明的制限。自我让自己生活在文化的囚笼中，因为自然远比这囚笼

中的生活更为可怕。“自然矗立在我们面前,是那么令人敬畏,那么不讲慈悲,那么无情。”“她冷酷地、残忍地、麻木不仁地毁灭着我们。……正是由于受到自然这些危险的威胁,我们才团结起来,创造了文化。……事实上,文化主要的任务,或者说它整个存在的理由,就是保护人类不受自然的危害。”[1] 但我们在文化中获得的安全太短暂了,于是我们无意识地编造出宗教的幻象。这过程不完全是如马克思所说,是饱受挫折的劳动者接受了一位天父作为精神鸦片;但与他的说法也不无相似之处。弗洛伊德希望纠正这种幻象,让我们变得理智起来,以科学代替天父来作我们的救世主。但他知道,最终还是“一些我们认识不清的、无感情、无仁爱之心的力量决定着人的命运”。[2]

在这里，我们首先产生的情绪是要坚决地抗拒自然中的风暴，但随后我们却发现风暴是在我们心里。我们遭受了苦难，为了不再受苦一度创造性地将自己组织起来；对自然的恐惧使我们成了一个整体。但后来，当看到自己的母亲被埋葬时，一锹锹的土落在棺材上，或是如阿诺德①《多佛的海滩》所描写的，当冰冷的、灰色的大海漫过我们时，我们被一种深沉的哀情慑住了，又笼罩在孤独之中。但有这样的情感也是适宜的，252 因为如果我们不会有不安之感，我们就不是人了；我们不会想让那“永恒的哀伤”完全从生命中消失。然而，我们对悲伤的承受也有一个极限，得有其他种感情来减轻我们的悲剧心理，

---

① 阿诺德（Matthew Arnold，1822－1888）：英国诗人与文学评论家。在《多佛的海滩》（Dover Beach）一诗中，阿诺德写的是静夜中的多佛海滩：“……听！你能听到一种刺耳的哗哗声/那是海浪在拖走卵石/返回时又将它们抛上海滩/那声音响起，停下，又响起/带着缓缓的颤音/将一种永恒的哀伤之调/传到我们心里……”（参看 The Norton Anthology of English Literature，6th ed.，vol. 2（New York：W. W. Norton & Company，1994），p. 1366）

否则光这种心理便足以使我们病倒。这样，现代人一方面表现得胆大敢为，一方面又已变得有些张惶失措，随着其能力的增强，自信却越来越少。劳动者强壮的手，现已成了向自然举起的拳头，对自然发出声嘶力竭的抗议。萨特的《恶心》或卡缪的《西西弗斯》描述的都是这种疑惧的心情。佛陀说得对，自然的轮回世界是苦难，彻彻底底地是一个可悲的地方。在这世界上，自我是受自己的渴望，即自己的力比多[①]的驱使。用弗吉尼亚的先驱们的话来说，整个自然界就是一个"凄凉的沼泽"[②]。但是我们没有可以寄托我们情感的涅槃，而是被绑在一个只有苦痛的轮上[③]。对个人来说，这痛苦将持续到不远的某一天，死亡熄灭了这些情感之时。而对整个人类来说，在遥远得多的某个时候，正如物理学家所预期而生物学家所害怕的，自然将以整个宇宙的灭亡将我们一切的情感全部湮灭[④]。

这些理论过于强调自然对生命的敌视而过于低估自然的一切吸引人之处。根据这些理论，开始是一种健康的、使生命凝聚起来的对自然的恐惧，后来却使我们迷失于一个"黑暗中的平原"。不管从哪方面说，在荒野中迷路都会是一种能激起强烈感情的状态，给我们带来的是非理性与精神瘫痪，使我们成了自己最可怕的敌人。

---

① 力比多（libido）：与生物的本能冲动相联系的精神与感情力量。

② 凄凉的沼泽：意译自 Dismal Swamp。此语一般是音译为"迪斯默尔沼泽"。

③ 这是继续借用佛教关于轮回的意象。

④ 根据物理学中的热力学第二定律，宇宙作为一个整体，其熵值会不断增加，即其有序度会越来越小，直到整个宇宙陷入一片混沌，即进入"热寂"状态。生物学家则认为生命进化的过程是生物体组织的有序度越来越大。但如果热力学第二定律对整个宇宙系统成立，那么生命进化使生物体有序度增加的趋势最终还是会被宇宙无序化的趋势所克服。所以作者说人类走向毁灭是"物理学家所预期而生物学家所害怕的"。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

与自然相连续的情感：我们拥抱和热爱的自然

在迷路时我们会感到沮丧，这是由于我们需要有一种最低限度的在家的感觉。我们的家园是靠文化建成的场所，但需要补充的仍然是：这家园也有一种自然的基础，给我们一种自己属于周围这块土地的感觉。尽管我们努力地维持着各种与外部世界的边界，我们的情感并不限于与外部世界分离的感情。我们体验到的生活有甜也有苦，是带刺的玫瑰。那我们对自然纯粹是一种矛盾的感情呢？抑或我们可以根据一种更广义的生态学对我们与自然的对立重作描述？

美国的移居者们发现，一旦他们征服了荒野，他们就爱上了那片土地。这土地是一个“希望之乡”，虽然他们是通过斗争才获得了它。他们用这些源于《圣经》的典故并非偶然，因为在征服荒野之后，他们就可以在阳光与雨水中，在播种与丰收的季节，在山峰与大草原上，在万花竞妍的果园，在新割下的草秸的气味中欢喜庆祝了。“我们知道我们属于这块土地，而这块土地壮丽无比。”[3] 千百万人学会唱这首歌，而当这首歌从俄克拉荷马传到衣荷华或塞拉山脉中时，人们还是以同样激动的声音唱着它。但这首歌首先是在印第安领土① 上唱出来，这也并非偶然。但不管是在东部还是在西部，甚至不管是东方

① 印第安领土（the Indian Territory）：1803 年，美国政府通过“路易斯安那购置”（Louisiana Purchase）从法国买到包括俄克拉荷马在内的大片领土，又于 1828 将俄克拉荷马定为印第安人居住地，称为“印第安领土”，强迫很多印第安部落迁往该地，以腾出土地让白人移居者开发。但到 19 世纪后期，白人开始大量涌入印第安领土，至 1907 年，印第安领土成为美国的一个州，即俄克拉荷马州。

还是西方，我们都很容易找到类似的赞美大地的歌曲。

253 很少有人希望自己的环境中没有景观，没有树木与青草，没有花园，或没有湖泊与蓝天。在那些到城市来谋生或寻求安全的人中，大多数都选择了住在郊区或者说“次城区”[①]，以便还能接近乡村。这些“次城区”说不上是完美的城市，但绿色植物却比什么都多，与邻居之间有围栏与上面的北美红雀，有多花狗木[②] 与兔子。对大多数美国人来说，理想的生活不是大城市的生活，而是“城镇加乡村”的生活。我们珍惜家乡的山岭、河流、海湾与乡间的车道。我们大多数人是如此地认同于有一点乡村味的生活，以至于如果要离开这样的地方会十分难受，而如果是离开了一段时间又回来时，便会非常激动。诚然，我们对人与社区都有很深的感情，但我们对城市本身的爱，往往不如我们对大地的爱。

说进化使生物获得适应性，这应该既包括与环境的对立，也包括与环境的融洽，但达尔文从来没明确地这样说。自然不是我们伸手拿过来就可以作为我们的家，我们必须生活在心理学家所说的“建造的环境”中，不管是城市还是农村环境。但这样的环境，正如我们现在又清楚地认识到的，必须与大地的生命支撑系统紧紧相联。而且，这种与土地的联系不只是生物物理上的，也是心理上的。诚然，我们的感情是被造就成让我们会联合起来形成社会以抵抗自然，但它们同样也被造就成会让我们喜欢天空与平原，喜欢宠物与花，喜欢山与海滩，喜欢

① 作者在此将郊区（suburb）一词拆成 sub－urb。sub 有“次”之义，urb 则为表示“城市”的词根。

② 多花狗木（dogwood）：Cornus 属乔木或灌木，尤指北美东部产乔木 Cornus florida，花淡绿色，周围有像花瓣的白色或粉红色苞片。

瀑布与草地。有人会说，这些不过是一种个人的审美情趣而已，但是我们必须加上一点：这些东西，特别是会影响到我们心情的东西，不仅有一种从心理上说很重要的存在，而且还揭示出关于这世界的真理。如果审美情趣是使我们成为自然中的怪物，我们为什么会演化出这种情趣呢？我们的情感有保护我们机体的功能，但同时也将我们的自我伸展开来，使它与所处的环境结合成一体。

在一项对300个天才的自传的研究中，伊迪丝·科布得出这样的结论：天才一般都回忆起自己的孩提时代的中段有一段时间里，“自然界让他们产生一种强烈的共鸣，使他们产生自己与自然过程有一种深刻的联系的感觉”。有了孩提时代这段与自然的遭遇，成年后进行创造性活动时，“这些天才常在回忆中返回那个时代，将其作为创造力与创造的冲动的源头以更新自己。他们对这源头的描述是这样一种经历：他们不仅获得了意识之光，而且感到自己与外界有一种充满活力的关系。在他们的记忆中，自己作为小孩既经验到一种与自然断裂的感觉，即自己与自然分离开来，有着自己独特的同一性，也体验到一种与自然相连续的感觉，即自己重又建立了与自然过程的关系。”[4] 我们的遗传基因已为这种与自然的交流做了准备，但这种交流又是如此新颖，使每个人差不多都很独特。孩子会因重新发现人类所赖以进化的自主的能动性而兴奋异常，但他们主要的兴奋点还是在于自己内在于自然过程的感觉，他们感到自己与自然的联系多于对抗，浪漫多于悲剧。摆弄一根小棍，将石头掷进小溪，生一堆火，带着狗在田野上奔跑，或是观看麻雀——所有这些都能使他们感到自然的戏剧是那么神奇，同时也感到人类能在此戏剧中扮演的角色也同样很神奇。自然是自我产生的背景，但科布所研究的天才是如此地各自相异，而 254

且是产生于众多不同的文化，使环境决定论的解释很难成立，我们应该代之以人与环境的相互作用。

卡尔·荣格在其自传中回忆了他在孩提时代曾被家里花园中的一些很大的石头深深吸引，成年后又回到旧地去重温这种感觉。随着年龄的增长，他与他的“塔”发展出了一种复杂的象征性关系。这“塔”实际是他分几个阶段在风景如画的苏黎世湖北部建成的一间农村风味的石屋。他写道：当自己生活在这个村野的石屋中时，“我是在自己真实的生命中，最深沉地感到我是我自己。……有的时候，我感到自己似乎在大地上铺展开来，进入了万物中，在每一棵树里，在浪花的飞溅里，在白云里，在往来奔走的动物里，在季节的变换中生活着。在这几十年中，塔里的每一件东西都变得有自己的形体，每一件东西都跟我产生了某种联系。……就是包围着我的寂静，似乎也都是我能听到的东西，我算是‘跟自然取得了一点和谐’。”后来，他追溯这段经历时得出这样的结论：“我们生于一个野蛮、残忍，但同时又极美的世界。一个人认为这世界是无意义成分还是有意义成分居多，这是个人性情的问题。……我珍视这样一种渴望，即有意义的成分将居主导地位，取得胜利。……有这么多的东西满溢了我的心：草木、鸟兽、云彩、白昼与黑夜，还有人心里的永恒。我越对自己感到不确信，就越有一种跟万物亲近的感觉。”[5]

也许我们只需将这些与自然连续与不连续的情感视做像阴与阳一样，处于永恒的相互对称的状态与相互转换的过程中，用道家的比喻，指出与我们对立的自然并非恶，相反，善正在于有序与无序的创造性张力中。然而，在东方思想中，阴阳往往相互抵消，最终导致一种虚无，成为佛教那让有的人欢喜又让有的人畏惧的“空”。在我们西方对世界的解释中，有更多

的历史的发展，有更多新颖的东西，甚至有世界会进步的希望。这种解释是在循环的圆的基础上加了一个矢量，形成一个上升的螺旋。人类是由自然进化的“正”（thesis）派生出来的与它对立的“反”（antithesis），但又趋于与它形成一个“合”（synthesis）。社会主义者现在提倡辩证的矛盾斗争，却忽视了原初的“正”与将会消除此矛盾斗争的“合”。对那些更喜欢用科学与哲学比喻的人，我们可以说：自然对生命既有阻力也有助力，生命之流、心灵之流与电流都只能在阻力与助力充满活力的相互影响中才能流动起来。

出生时，我们来到自然的怀抱，又终将会离去。弗洛伊德错误地将我们众多的感情归结为对一个父亲形象的神的感情，但即使我们不承认有一个“天父”，在此我们也想对围绕着“自然母亲”之名产生的各种感情作一下梳理。带着这些感情，我们欢呼着自然对我们的抚育，欢呼着这大地家园的生发生命与支撑生命的活力。地球是惟一一个我们对其复杂性与细节都有所了解的自然，而这些活力就突出地存在于这个自然中，产生着里面的万物。生命是自然赋予我们的，我们有着自然给我们的脑和手，基因和血液中的化学反应，那么可以说我们生命的百分之九十仍是自然的，而只有百分之十是人为的。一个新生儿可以接受任何文化，这说明我们出生时没带任何文化，尽管我们要接受文化的教育才能成为人。但我们出生时就带有自然，任何文化的教育如果不顾人出生时就带有的天生的情感，结果将会很糟。我们从出生时起就注定了将会死去，但自然产生的最大的神秘不是死亡，而是生命，我们的情感也主要是受生命而不是死亡的激发。安泰的神话说出了一个真理：人是无敌的摔跤手，但如果他双脚离地，就完全失去了力量。亚当藐视伊甸园时，便失去了这个乐园，陷入劳苦的生活中。人类情

255

感使我们能保护超拔于自然的自我，但更使我们适应于那超越我们的自然环境。这些情感是我们赖以生存的手段，但我们也有一部分人是愿意以这些情感作为自己生存的目的的。

注　释

1. Sigmund Freud, The Future of an Illusion, trans. W. D. Robson - Scott (New York: Liverright, 1955), pp.26~27.

2. Sigmund Freud, "The Question of a Weltanschauung," in Complete Psychological Works (London: Hogarth, 1964) 22: 158~82，此处引文见 p.167.

3. Richard Rodgers and Oscar Hammerstein, Oklahoma!

4. Edith Cobb, The Ecology of Imagination in Childhood (New York: Columbia University Press, 1977)．此处引文引自 Cobb 本人对此书写的概要，载 Daedalus 88 (1959): 537~48，引文见 pp.538~39.

5. Carl G. Jung, Memories, Dreams, Reflections (New York: Vintage Books, 1963), pp.225~26, 358~59.

第十五章　白头翁花*

在西部，迎接春天到来最早的仪式是白头翁[2] 的绽放。像东部的野草莓[3] 一样，西部的白头翁比春天其他植物开花要早一个月。白头翁早熟的美，能解释她的名字的由来：她是“复活节”之花。[4] 她的可爱、她的大小及她开花的季节感染了奥尔多·利奥波德，因而他用这样一句话作为《沙乡年鉴》的开头：“能有机会发现一朵白头翁花，如同言论自由一样，是人不可剥夺的权利。”最近春分刚过，我徒步游览落基山脚下的水草地时，异常高兴地看到了数千朵盛开的白头翁花。当时这里除了一些颤杨的柔荑花序外，就再也没有别的花了。

---

* 本文原发表于 Natural History 88, no.4 (April 1979): 6 ~ 16，经许可收人本书。

② 白头翁（pasqueflower）：Anemone 属植物（但如作者在下面将提到的，白头翁有时也被认为是不同于 Anemone 的 Pulsatilla 属），植株小而花大，有蓝色、紫色、白色。这里指北美西部的 Anemone patens。

③ 野草莓（arbutus）：Arbutus 属植物，为长绿阔叶乔木，花白色或粉红色。

④ 白头翁的英文名 pasqueflower 中的 pasque 源于古法语，义为“复活节”。

看到白头翁花，即刻便能让人有一种审美的愉悦，但除了这，这种银莲花[①] 还因了一些更深层的原因，而被作为荒野的一个象征，为人们所珍惜。她一年一度地反抗着残冬的风，在早春时节第一个顽强地绽放，是反抗肆虐的暴风雪的象征。正如莎士比亚笔下的水仙花一样，白头翁花敢于“以她的美迎受3月的风”。这种勇敢的花能促使我们沉思：在荒野中生活和对抗荒野是怎样一种情形？所以，在此我将试图从哲学的意义上，探讨一下与白头翁的遭遇。

除了咆哮的风，或者更确切地说因了这风，落基山的冬天是一片沉寂，缺乏生机。只有从冰冷的山峰、耀眼的雪原、水晶般的雪花、憔悴的颤杨、风化了的花岗岩上地衣的色调中，人们才能看到一点美。绿色基本上消失了，只有针叶树保留着一点阴冷的绿色，而这些树的枝条也因雪的重压而折损了不少。冬天的美全是凝固了的，自然母亲进入了冬眠。待到春分时，人们对这一切已感到厌倦，希望着生命之“泉”。[②]

白头翁花象征着严冬景色中所缺的一切。假使一个春天如果没有她所预示的生命的复苏，那冬天就是毁灭性的了。没有植物的原野上，将会只有阴冷和征服一切的风暴。白头翁花敢于在人们厌倦了的冬天还没完全消退之时绽放，是帮助我们为植物的花期进行庆祝。“开花”很容易联系到我们的价值，因为这种生物现象成了一个比喻，象征着生命在心理、理智、文化，甚至精神层次的一切朝向某种目标的努力。

我们一般认为，生命的进化是一个残酷的过程。但开花却

---

① 银莲（windflower）：即 Anemone 属，故白头翁是银莲的一种。

② 此处原文作“spring”。spring 义为“春天”，但也可作“泉水”。此处作者将其加上引号，语带双关。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

为进化过程加上了一种艺术的辉煌，因为丛林中的花在使开花植物适应环境而更好地生存的同时，也彰显了生命进化是如何朝向一种生动的美，远远超过了荒野中还没有开花植物时的一切。是的，我们爱美的地貌，爱日落，也爱夜空，但这些物理的、矿物的、天体的美，远远不能与不断进化的生命形式的美相比。特别是在高等植物的花那里，生命的美更是达到了极致。植物的花奇迹般地将功能与美结合起来，似乎要对生命的繁衍作一个特别的标记。

低等植物开的花比较简单。我在见到那数千朵白头翁花的同时，也见到的万千朵颤杨的柔荑花序。这些靠风力授粉的花和苔鲜、蕨类，严格地说算不上能开花，但它们也有着用于繁殖的结构。如果仔细地加以研究，我们会发现，这些多种多样的繁殖结构使开花这一现象大为丰富。开花，无论是严格还是非严格意义上的开花，都是很壮观的，它使生命年复一年地从休眠的大地中涌出，不断地进行循环。

白头翁花之所以有亮丽的颜色，最简单的解释，就是她在残冬时节早早地开花需要一些特殊的机制。她必须有足够大的花瓣（或者按植物学家更严格的说法，是“花瓣的萼片”），以吸引这么早就出来活动的不多的昆虫。她掌状的叶子与茎的表面长着透明的绒毛，一方面起到保暖的作用，同时像柳树上的柔荑花序一样，能吸收周围的一些辐射，形成一种微型的温室效应，使自己温度升高，以便能生长发育。虽说白头翁需要大量的光照，在阴暗处就不能生长，但也有一些辐射对她是有害的。她那绒毛的表层很可能还提供了一种保护，使她免受不必要的辐射的伤害；此外，这些绒毛还有助于她保存水分。

储存在白头翁根系中的能量，被用于她在春天的生长。她那中空的茎，既使她能迅速地生长，又使她在有风时能够弯

曲，以免被折断；同时还使她的花能够转动，让她总是迎着春天的太阳，从而能吸取足够的太阳能，以保证花的各个部分正常运行。她的汁液的冰点很低，还有她的各个部分都渗透了一种辛辣的刺激物，使吃草的驼鹿对她退避三舍——她可带有毒刺的玫瑰。

当然，这些都是为了让白头翁能在残冬存活而进化出来的适应性机制，但她却让我看到了更多，看到了在关于生命如何求生存的科学之上，还有一种艺术的技巧。这里有一种根本的、词源学意义上的勃勃生机：超出人们期望的茂盛。[①] 这种鼓舞人心的美，不正说明自然有着另一面，说明白头翁不只是紧紧抓住生命和承受暴风雪中肆虐的风，而也呈现出充满活力的、华丽的美吗？而且，体现她的美的，还不只是她那旋绕着黄色花蕊而生的柔和而壮观的紫色花瓣。她那掌状的苞苞给花提供了一个精美的支架；背光看时她那带绒毛的表皮上有一层光亮，给她的叶子那温和的绿色加上了一道闪亮的光环。

一些蝴蝶在吸取白头翁的花蜜。我开始只想到它们传粉的功能；但细一看，我很快注意到了它们那美丽的翅膀。蜜蜂们也来了，我同样又经过更仔细的观察，从它们翅膀的脉序里找到了进一步的证据，说明生命中满足某种功能的结构，同时也是艺术的杰作。要去掉这些美的因素，就像是去除春鸟的啼鸣或人类浪漫爱情中的美，把它们都说成只是满足繁殖功能的生化反应一样，是把生命的丰富变得过于简单，拒绝通过生命的产生与再生这道窗口，看到生命那充满活力的创造性。反过来，如果我们让生命的丰富性充分表现出来，那花将能在我们

① 勃勃生机（exuberance）：此词源于拉丁文 exuberare 的现在分词。前缀 ex－义为“完全地”，词根 uberare 义为“多产”。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

的心中产生多美的图画！

在波斯有围墙的花园里，花让人类第一次窥见了天国的乐园。“乐园”一词也是由此而来。[①] 对于真正会欣赏花的人，花能为他们暗示出伊甸园。地球就是一个天然大花园；在冬天当然说不上，但在春天和夏天，大地生机盎然，花朵到处开放，使我们想到生命如何在经历了暴风雪的困扰后，继续以动人的美存在着。在传说中的诺亚时代，希伯莱人把彩虹作为洪水之后的一个记号，象征生命将不会再遭毁灭，而是将在一切悲剧性的灾难之后也仍然受到神的祝福。[②]

在严冬将尽时昂首怒放的白头翁花，同样也象征着生命历尽苦难而存活，而且象征着生命是如此地繁盛，激起人们对天国乐园的向往。在洪水或严冬之后，大地总会又进入一个繁花似锦的季节，让我们更好地理解到自然终极的意义，让我们从生命在斗争中展现出来的美，理解到它的神圣。我们开始明白，为什么能在这个地球（它似乎仅是尘埃）上找到这种美的象征，是人不可剥夺的权利之一。

我们所赞美的白头翁的自然特性，在其学名 Pulsatilla patens 中也体现出来：她被风不住地“摇动”（pulsatus），植株很小（－illa），却炫耀地将自己的花瓣“伸得很宽”（patens）。约翰·杰拉德（John Gerard）在他 1597 年的《植物志》中写道：

---

① “乐园”在英文中作 paradise，最早源于古波斯的阿维斯陀语（Avestan）的 pairi－daeza，义为“有围墙的”。古波斯帝王曾建禁苑，广植花草树木，而围以围墙以防平民进入。

② 《圣经·创世记》8－9 章载大洪水后诺亚向耶和华献祭，“耶和华闻那馨香之气，就在心里说：‘我将不再因人的缘故而咒诅大地，也不再像这一次那样毁灭各种生灵了。’”在为诺亚及其众子祝福后，耶和华与诺亚立约，答应将不再绝灭生命，并以彩虹作为这个约的记号。

"白头翁在拉丁语中通常叫做 Pulsatilla。"植物学者常将 Pulsatilla 归入 Anemone 属（Anemone 一词源自希腊语，义为"银莲"），但大多数人倾向于把她从银莲属中分出来，因为当她利用猛烈地吹向自己的风播种她那带绒毛的种子时，她的瘦果[①]的尾部会大大地加长。此外，由于她是成缕地从大草原上长出来，她还有另一个名称——大草原之烟。

风把白头翁的种子几乎传遍了整个北温带。在北欧，在北美西边三分之二的地域，还有西伯利亚，都有她的踪迹。此外，白头翁和其他几个近缘物种都是从某种远古植物演化而来的。Pulsatilla 属植物在任何地方都是在残冬时开放，在她的环境中没有别的植物能与她相匹。没有任何别的花能像她那样耐寒耐旱，或是像她那样敢于在从平原到山区再到高山区的广大地域内，将花瓣那么大胆地伸展开来。从她在分类学上所属的种类、她的地理分布以及她在生态系中的作用，我们都可以看到她在寒风中、在冬天里顽强生存的能力。

这种花的俗名进一步表明了她的特性。她开花早使人们把她与复活节[②]和逾越节[③]联系起来，而这两个节日分别在基督教与犹太教中代表摆脱奴役、与死亡擦身而过，以及获得自

---

① 瘦果（achene）：某些植物的果实，体小，壳薄而水分少，成熟后不炸裂。除白头翁外，毛茛属植物、蒲公英等的果实也属这一类。

② 复活节（Easter）：基督教纪念耶稣复活的节日。根据新约《圣经》，耶稣死难三日后复活。

③ 逾越节（passover）：犹太人用于纪念古代以色列民族摆脱在埃及受奴役的节日。据《圣经·出埃及记》记载，以色列民族几代人在埃及受奴役，后来上帝要摩西带领他们走出埃及，法老不许，上帝乃多次降灾异于埃及，其中最后一次是上帝将埃及人的长子及头胎生的牲畜全部杀死，但预先告知以色列人各自在自家门前作了记号，上帝看到记号时便"逾越"过这家人家，不伤其人畜。经过此次灾异后，法老终于允许以色列人离开埃及。所以这个节日称为"逾越节"。

由和开始新生活。杰拉德在说了前面所引的话后，继续说道：“它们主要在复活节前后开花，这样我就把它称为 Pasque floure（复活节花）。”但在他作这样的命名前很久以前，白头翁在古英语中就已被称为“passefloure”，在法语中被称为“passe-fleur”，其中“passe”部分地是从 Pasch（复合节）翻译过来的，而 Pasch 通过希腊语的“pascha”，最终可以追溯到希伯莱语的“pesach”（逾越节）。 259

尽管这个词很古老，可能我们开始还是会认为：将白头翁与这两个节日联系起来没有什么自然的基础，这种联系纯粹是虚构的。但细想之下，我们会发现二者之间在生物学、心理学甚至神学的意义上都有联系。而且这些是非常基本的联系，以致我们几乎意识不到它们的存在。复活节是在早春，这并非偶然。复活节的活力属于春天的活力。春天的百合花并不只是一个人为的符号，她是一个自然的象征，象征着生命从冬的死亡中再次迸发出来。复活节期间，人们还用其他一些事物来象征生命的繁衍力，如羔羊、鸡蛋、兔子，甚至还有穿着迷人的服装、戴着礼帽参加游行的妇女。把这些跟人们在墓前应有的严肃及对更丰饶的生活的向往放在一起，似乎显得很轻率，但它们同样也并不只是人为的象征。

耶稣之死被说成在逾越节并非只是一种偶然。几个世纪以后，积极向外传教的基督教会在它并不完全理解的一些力量的推动下，把它每年对新约[1]的纪念加入到一些“异教的”[2]春

---

① 新约（new covenant）：旧约圣经（Old Testaments）的核心思想之一，是上帝跟以色列民族订了一个约（covenant），使其成为自己的选民。基督教把这个约称为旧约，而认为耶稣通过自己的受难、死亡与复活，跟基督徒订了一个新约，使基督徒成为上帝的选民。

② 异教的（pagan）：指非基督教与犹太教的。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

天仪式中，而这些仪式在欧洲实际是早于基督教的。“复活节”（Easter）一词源自印欧语系的一个词根，代表“东方”（East）、初升的太阳及深受人们爱戴的女神伊厄斯特（Eostre）。崇拜这位女神的节日，正是在春分的时候。根据与此相关而且同样深刻的一个潜意识的洞见，基督教将道成肉身[1] 与冬至及异教徒对太阳将向春天回归的欢庆节日对上了号，这就使冬至时节与救世主的生日合到了一起。

人类普遍地有着一种原始的冲动，使他们会为暖春的返回和太阳神秘地使生命复苏而欢欣。基督教在胜利地征服了其他宗教后，给这些宗教原有的节日加上了新的意义。但它所加的这些意义，并不是取代了人类那种原始的冲动，而是对它作了补充，使它进一步地丰富与扩展。希伯莱人也用羊羔和鸡蛋来过逾越节。这原是“异教徒”的牧人们的一个节日，但被转化成了一个纪念以色列人摆脱在埃及所受的奴役和庆祝脱离寒冬之魔爪的节日。

基督教让白头翁以其有限的、自然的方式，来象征耶稣以他那无限的、超自然的方式向基督徒展示的东西，即让她象征生命从压制她的力量之下解放出来。这可能并非纯出于想象，而倒是有很现实的基础。白头翁花同在沙漠中开花的木槿[2] 及从耶西的树桩[3] 上抽出的新枝是一样的，是大地对重新焕

---

① 道成肉身（incarnation）：《圣经》有“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。”之语（《约翰福音》1：1），后来基督教将“道”解释为耶稣（“道就是上帝”可用三位一体说加以解释），而称耶稣降生为“道成肉身”。

② 木槿（rose of Sharon）：学名 Hibiscus syriacus，生长于沙漠地带，往往是在久旱而雨时开花，花玫瑰色、紫色或白色。英文名得自巴勒斯坦的沙伦平原。沙伦为《圣经》人物。西方有以圣经人物给地方、花木等命名的传统。

③ 耶西的树桩（the stump of Jesse）：耶西为古代以色列大卫王之父。《马太福音》与《路加福音》为耶稣造了两个相差甚远的家谱，但都把他说成是大卫的后代。

发出的生命力的一个象征。

我们在自然面前不能过于自负，而应在冬至时抬头看看天空，为太阳不会在空中沉得更低而欢欣鼓舞，为地面上的影子不会拉得更长和最长的黑夜已经过去面高兴，而不能让这一天一闪而过。我们不能过于沉迷于人为的文化，而应在春分时好好感受这一天带给我们的春的希望，为白天变得比黑夜长、生命多过了死亡而喜悦。遇到春天第一朵白头翁花时，我们不应 260 该匆匆忙忙地走过，面应该停下来，静静地沉思一下这个约，它表示生命即使在冬天的风暴中也还会继续。我们不能让秋天带给我们过多的悲秋情绪，而应在每个秋分都献上一份感谢，为这个季节的收获而欢乐，想到每一条根与每一粒种子中都含有一份希望，从而能勇敢地面对即将到来的冬天。

每座坟上都会有人们献上的鲜花，但这些花自己很快也会枯萎。那么，这些花是否只是暂时掩盖一下死亡呢？是否它们带给人们的安慰仅是一种幻觉，而它们实际上是装饰了死亡呢？不是的。这些花被放在那里，是因为它们在我们想不到的一个潜意识的层次上，以某种方式向我们显示着生命的繁盛，表示着我们的种质能透过死亡而得以长存，[①] 并在世界那混沌的漩涡之上，绽放出短暂的美丽。

位于伊拉克北部的沙尼达洞穴是考古发现的最早的墓葬之一。这是尼安德特人（Neanderthal）的一个墓葬，其中有一个天生畸形的人，他的遗骨周围是很多已变成化石的花粉。为他

---

① 种质（germ plasm）：德国生物学家魏斯曼（August Weismann，1834－1914）于19世纪80年代提出种质遗传说，认为生物细胞分为体细胞与种质细胞两种，体细胞不参与繁殖，只有种质细胞才参与繁殖。所以“种质”可指遗传物质。“透过死亡而得以长存”指个体生命能通过种质遗传使其所含的遗传物质在一个种系中延续下去。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

送葬的人采集了麝香兰、千日红、蜀葵和千里光[①] 等多种鲜花，给他盖上了一层花的毯子。这个残疾者在生前得到了亲友们的照顾，在他死后，大家给他盖上了这么一层花毯。人们都希望生命能遮住死亡，再也没有什么比花能更好地象征这种希望了。

那些尼安德特人在这座墓前表现出的强烈的感情，会让我们感动得想要哭。虽说那是在久远的过去，但这种感情触及到的，是死亡会“逾越”过生命的希望。这种希望的力量延伸到了源自异教的日耳曼习俗的复活节，延伸到了闪米特人的[②] 走出冬季、走出埃及的壮举，延伸到骷髅地，[③] 延伸到了中世纪对白头翁的命名，还延伸到今天，笼罩了我。

5万年来，人们一直都用花来象征自己面对死亡时的决心。既如此，那我此时的思绪就算是接上了一条自然的轨迹，这轨迹从尼安德特时代以来，就像春天一样常在。花是一种非常有力的象征，在每个文化都有一种提升人的心灵的作用。有人也许要说这是浪漫而不是科学，但它仍然是真实的。近年的“花孩儿”[④] 在用于毁灭的枪炮上挂上花朵以示抗议，说明他们也懂得这种象征的力量。

在比我们有历史记载更久远的年代里，人们就常用花来反

---

① 麝香兰（grape hyacinth）：Muscari 属植物，叶窄，花通常为蓝色；千日红（bachelor' s button）：学名 Centaurea cyanus；蜀葵（hollyhock）：学名 Althaea rosea，原产于中国；千里光（golden ragwort）：学名 Senecio aureus，北美东部产。

② 闪米特人的（Semitic）：犹太人属闪米特族。

③ 骷髅地（Calvary）：古耶路撒冷附近的一座小山，形似骷髅。据《圣经·路加福音》记载，耶稣是在此山受难，也在此地复活。

④ 花孩儿（flower children）：六七十年代，美国很多抗议越战的青年在示威游行中佩戴鲜花以象征爱与和平，称为“花孩儿”。他们还把鲜花送给持枪列队静立以阻挡他们的士兵，士兵遵命不予接受，这些青年便将花挂在他们的枪筒上。

对暴力与死亡，因为花本身就是对死亡的反抗。人们不管是在沉思中，在对冬天感到厌倦时，在风暴的恐吓下，还是在为失去亲友而悲哀时，只要看到花，便会想到它们这种特性。看到白头翁花以其美迎受3月的风，能给人以获得自由的感受，其原因就在于此。

冬天的美是冷酷的，然而，正是因为有着痛苦的威胁，生命才结出了美丽的花朵。世界之神奇，没有比这更深邃的了。环境的压力造就了生命，这是整个生物科学的基本前提。生命受到风暴的压迫，但风暴也逼迫着生命向前进化；受环境的逼迫乃是生命的创造力之母。冬天是一个凶恶的大漩涡，我们对它发出我们的诅咒，向它抛出花朵去征服它。然而，冬天是否就只有混沌，就只是我们的异己呢？抑或它像黑夜是白昼的补充一样，也属于季节变换的一部分，象征着生命与死亡那深不可测的辩证关系？ 261

花是在跟干旱与寒冷的对抗中产生的。对它们的起源我们只能作些推测，但在进化论中有一点是被公认了的，即被子植物的高级的花[①] 给这些植物带来一定的优势，使它们能利用昆虫传粉进行更好的远亲交配，从而对更多种不同的结构形式进行试验，如形成带壳的种子或成为草本植物，以更好地适应干旱或寒冷的环境。在被子植物演化的早期，也许季节性的热带沙漠比冬天起了更大的作用，但这两种艰难的条件有许多共同之处。后来被子植物能进行全球性扩展，就充分证明了它们具备有效地御冬的能力。

---

① 高级的花（advanced flowers）：这是与柔荑花序等不十分发达的花相对而言。

植物在春天开花的壮举与其在秋天凋零的失败① 是相辅相成的。花之所以能在温和的气候下变得多种多样，在很大程度上也是由于有冬夏的交替。白头翁花以她特有的美在早春绽放，一方面是与冬天为敌，另一方面也是被冬天促成的。没有风就不会有这风之花②，没有死亡的行进也就没有生命的进化。

现代人③ 是在冰河时代产生出来的。人类的基因库被暴露于冰川的压力下，这压力在间冰期④ 又会有所放松，冰川期与间冰期就像冬与夏一样地交替，给人类造成了进化的压力，使我们成了现代人。印欧文明之花就这样开放了。北风造就的不仅是维金人⑤，我们都是由北风造就的。诚然，并非每一种文化都是由更新世的冬天造就的，因为最古代的文明是出现在热带；但所有的文化都是由于自然的逆境。自然既给我们这种逆境，也给予我们更为实在的支撑，面文化的发展需要我们使这二者之间保持适当的张力。自然给我们的逆境与支撑，一个是经，一个是纬；人类的生命正是由这经与纬编织成的。

除此之外，凡生活在有白头翁花的地方的人，只要深人探寻就会发现，寒冷是如何促使我们的祖先缝制衣物和学会取火，如何使他们创造出文化，使人类越来越能与寒冷隔开。在

---

① 秋天凋零的失败：译自 the defeat of the "fall"。"fall" 一般为 "落下" 之义，它在美国英语中可表示 "秋天"，也是因为秋天树木叶落。作者此处将这个词放在引号内，语带双关。

② 风之花（windflower）：即银莲属，此处据其字面意思译为 "风之花"。

③ 现代人（modern man）：指智人。

④ 间冰期（interglacial age）：两个冰川期之间温度较高的时期。

⑤ 维金人是来自北欧的一个海盗民族，以能吃苦和骁勇善战著称，故西方有 "北风造就了维金人"（The north wind made the Vikings.）之语。

这种文化中，我们不仅得以存活，而且能够兴旺发达。我们人属[1] 正如白头翁一样，是直面着冬天而形成的。在这里，我们又一次看到，艺术之美被叠加在生存的科学之上。

白头翁以其高贵的美承受着寒冬，但她所遭受的苦难并非只是她的美的一个陪衬，而也是滋养这美的根的一部分。诚然，白头翁花没有知觉，我们说她“遭受苦难”只是一种隐喻。但她的自然特性，确实可以很贴切地象征复活节及逾越节的苦难。生命会分解、腐化，但在死亡的剧痛之中，又会重新组成新的生命。生命正是在不断的消亡中保持着她那永恒的美。

在这种虽说世俗却又很深刻的意义上，自然之道就是十字架之道。光是得在黑暗中闪耀，黑暗是不能完全吞没光的。高贵的白头翁正是象征这种情形的一个动人的圣礼。在早春时遇到她，并停下来进行沉思，那是让我们感受到真理的一瞬，也是让我们记起历史和看到希望的一瞬。让冬天到来吧，只要地球还在，生命就将永存。

---

① 人属（human genus）：即 Homo 属，现在实际上只有 Homo sapiens 即智人种存在，其他如前面提到的尼安德特人种（Homo neanderthalensis）均已灭绝。

索　　引[1]

（按汉语拼音排序，页码为原文页码）

① 索引中页码为英语原书页码，本书旁码。

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

F

G

H

J

K

L

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

R

S

X

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

人名译名对照表

（按姓氏中文译名的汉语拼音排序）

A

路易斯·阿加西	Louis Aggassiz
马太·阿诺德	Matthew Arnold
N·埃尔德里治	N. Eldredge
保罗·埃利希	Paul Ehrlich
托马斯·埃斯纳	Thomas Eisner
D·D·艾森豪威尔	D. D. Eisenhower
拉尔夫·沃尔多·爱默生	Ralph Waldo Emerson
A·爱因斯坦	A. Einstein
奥古斯丁	Augustine

B

J·巴特勒	J. Bulter
鲍特罗斯·鲍特罗斯－伽利	Boutros Boutros – Ghali
G·贝克莱	G. Berkeley

（美）霍尔姆斯・罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

杰里米·边沁	Jeremy Bentham
(186) 吉姆·布里吉尔	Jim Bridger
	D
C·达尔文	C. Darwin
C·达罗	C. Darrow
G·L·迪肯森	G. L. Dickinson
R·笛卡儿	R. Descartes
A·丁尼生	A. Tennyson
勒内·杜波斯	René Dubos
约翰·杜威	John Dewey
	F
T·W·菲纽肯	T. W. Finucane
列奥纳多·斐波纳契	Leonardo Fibonacci
J·费恩伯格	J. Feinberg
A·C·费希尔	A. C. Fisher
A·弗莱明	A. Fleming
米尔顿·弗里德曼	Milton Friedman
S·弗洛伊德	S. Freud
M·L·费纳尔德	M. L. Fernald
	G
G·伽利略	G. Galileo
N·哥白尼	N. Copernicus
C·J·格莱根	C. J. Glacken
阿萨·格雷	Asa Gray
	H
加勒特·哈丁	Garret Hardin

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

沃纳·海森堡	Werner Heisenberg
约翰·汉考克	John Hancock
S·汉普什尔	S. Hampshire
D·L·赫尔	D. L. Hull
T·H·赫胥黎	T. H. Huxley
乔治·华莱士	George Wallace
W·华兹华斯	W. Wordsworth
林恩·怀特	Lynn White
阿尔弗雷德·诺思·怀特海	Alfred North Whitehead
约翰·惠勒	John Wheeler
R·H·惠特克	R. H. Whittaker
J·B·S·霍尔丹	J. B. S. Haldane
奥利弗·温德尔·霍尔姆斯	Oliver Wendell Holmes

J

M·T·吉塞林	M. T. Ghiselin
罗宾逊·杰弗斯	Robinson Jeffers
约翰·杰拉德	John Gerard

K

A·卡缪	A. Camus
雷切尔·卡逊	Rachel Carson
巴里·康芒纳	Barry Commoner
小托马斯·B·考韦尔	Thomas B. Colwell, Jr.
迈克尔·柯林斯	Michael Collins
伊迪斯·科布	Edith Cobb
威廉·克拉克	William Clark
J·克拉克莱佛	J. Cracraft
雷曼德·S·克莱格	Raymond S. Craig
F·克里克	F. Crick

(187) J·V·克鲁蒂拉	J. V. Krutilla
	L
杰克·拉尔森	Jack Larsen
S·拉尼尔	S. Lanier
约翰·莱尔德	John Laird
彼得·H·拉文	Peter H. Raven
汉斯·H·兰芝伯格	Hans H. Landsberg
T·雷根	T. Regan
T·V·李尔森	T. V. Learson
R·里根	R. Reagan
R·里斯切尔	N. Rescher
罗杰·里维莱	Roger Revelle
奥尔多·利奥波德	Aldo Leopold
查尔斯·林德伯格	Charles Lindbergh
C·林奈	C. Linnaeus
C·I·刘易斯	C. I. Lewis
马丁·路德	Martin Luther
丹尼尔·K·路德维希	Daniel K. Ludwig
路易斯·B·伦德博格	Louis B. Lundborg
约翰·罗尔斯	John Rawls
D·M·罗普	D. M. Raup
特迪·罗斯福	Teddy Roosevelt
贝特兰·罗素	Bertrand Russell
约翰·洛克	John Locke
	M
K·马克思	K. Marx
麦考伯	Micawber
比尔·麦基本	Bill McKibben

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》　吉林人民出版社　2000

伊恩·L·麦克哈格	Ian L. McHarg
N·麦尔斯	N. Myers
J·M·E·麦克塔伽	J. M. E. McTaggart
E·梅尔	E. Mayr
伊曼纽尔·梅瑟尼	Emmanuel Mesthene
G·孟德尔	G. Mendel
约翰·斯图尔特·密尔	John Stuart Mill
约翰·缪尔	John Muir
G·E·摩尔	G. E. Moore
C·莫奈	C. Monet
小罗伯特·R·默希治	Robert R. Merhige, Jr.
	N
拉尔夫·纳德	Ralph Nader
F·尼采	F. Nietzsche
I·牛顿	I. Newton
A·B·诺贝尔	A. B. Nobel
	P
C·C·帕里	C. C. Parry
弗朗西斯·培根	Francis Bacon
R·B·佩里	R. B. Perry
吉福德·平肖	Gifford Pinchot
	R
卡尔·荣格	Carl Jung
	S
J.－P. 萨特	J. – P. Sartre
P·塞尚	P. Cézanne

卡尔·桑德伯格	Carl Sandburg
W·莎士比亚	W. Shakespeare
R·L·史蒂文森	R. L. Stevenson
弗雷德里克·E·史密斯	Frederick E. Smith
拉德克利夫·斯奎厄里士	Radcliffe Squires
鲁伯特·斯特莱尔	Lubert Stryer
苏格拉底	Socrates
H·D·梭罗	H. D. Thoreau
	T
特丽萨	Teresa
尼科·廷伯金	Niko Tinbergen
	W
查尔斯·E·威尔逊	Charles E. Wilson
L·维特根斯坦	L. Wittgenstein
威尔海姆·温德尔班	Wilhelm Windelband
J·沃森	J. Watson
	X
保罗·西厄斯	Paul B. Sears
J·J·西坡考斯基	J. J. Sepkoski
沃尔特·希克尔	Walter Hickel
希莱尔	Hillel
A·J·夏普	A. J. Sharp
享利·B·夏希特	Henry B. Schacht
A·J·肖	A. J. Shaw
A·B·肖	A. B. Shaw
保罗·谢泼德	Paul Shepard
P·辛格	P. Singer

译后记

您手中这本书，是继本世纪三四十年代美国生态伦理学之父奥尔多·利奥波德的《沙乡年鉴》之后，又一本立足于生态科学，走出人类中心主义，开拓人与自然协同进化的生态伦理学的经典之作。本书汇集了罗尔斯顿从20世纪60年代到80年代最具代表性的学术论文和一些带有深刻的哲理性思考的散文，其中“生态伦理是否存在?”是当代生态伦理学一篇划时代的文献。透过这些文章，我们不但可以发现罗尔斯顿开拓生态哲学的思想历程，还可以触摸到当代西方生态哲学的问题走向。

众所周知，当代全球生态危机，主要是由人类对自然关系的失误造成的。要摆脱这场危机，就要从根本上改变人类“主宰”自然的观念、蔑视自然的态度，以及不适当的行为方式和思维方式，这就涉及到如何建立起尊重自然、热爱自然的生态伦理学。传统的观点认为，要建立调节人与自然关系的生态伦理学，不需要改变“人类中心”的基点，只要把自然作为人类的生存环境就可以达到保护的目的。罗尔斯顿不赞成这种观点，他认为人与自然的关系是相互依存的，自然与人有相互融通的一面，也有独立存在的一面。人类的生存离不开自然，自然的变化也不能排

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

除人的活动。人类有生存利益，自然是一个生态系统，有生态平衡规律。因此，“益于人类生存，促进生态平衡”是生态伦理学的理论基点。

“益于人类生存，促进生态平衡”是评价人与自然伦理关系的标尺。罗尔斯顿把人类价值和自然价值并列，认为不仅人有内在价值，自然也有内在价值。他的这个观点受到人类中心生态伦理学者的猛烈攻击，但这正好促使罗尔斯顿进一步阐释自己的学说，构建起系统的自然价值论。本书关于“自然中的价值”、“自然中的价值是主观的还是客观的”等问题的讨论，再现了西方学术界人类价值论和非人类价值论的学术争论。罗尔斯顿科学地论证了自然的工具价值与内在价值的关系，独创性地提出并确证了生态系统的价值。这对于我国生态伦理学研究从人类中心走向非人类中心具有重要的参考价值和借鉴意义。

人类是有目的性的物种，亚里士多德说“人在本质上是政治动物”，能够对自身行为的对错、善恶做出伦理的评价，并说明理由和根据。不仅如此，人还总是要挖掘理论的价值取向和对价值观定位。罗尔斯顿在他的生态伦理中特别注重确证自然生态系统的价值观，或许也是基于这种考虑。

生态伦理学是一门实践性的伦理学，因此，它的理论如果不能走向实践，也就失去了它的灵魂。罗尔斯顿特别重视人类中心、非人类中心生态伦理及二者综合理论学说的应用。书中第三部分以案例分析的方法，研究了当代社会环境和资源破坏的三大根源，一是工业企业急功近利的行为和放射性核废物处理方式的失当，造成了环境污染；二是滥伐森林和乱猎野生动物，破坏了荒野生态稳态；三是农业过量使用化肥和农药，危及人体健康。作者比较系统地提出了32条生态伦理准则，并对荒野价值的类型、评价以及明智的保护和利用，进行了深入的探讨，提

（美）霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译《哲学走向荒野》 吉林人民出版社 2000

出了很有见地的可操作的实践理论。

罗尔斯顿先生也是一位背包荒野旅行者,书中引用了近百种稀有动物和植物,涉及了美国很多重要的山脉、大平原、大峡谷、大瀑布等天然景观,透彻地展现了自然的美与生机对培育人类的生态道德情感和生态良知的价值,耐人寻味。

罗尔斯顿先生知识渊博,语言逻辑严密,论点、论据明确,论证中广征博引物理学、化学、生物学、生态学、地质学、矿物学、神学、民俗等丰富多样的材料,给人以思想性和创造性的启迪。

《哲学走向荒野》是一本荒野智慧的百科全书,也是当代哲学的荒野转向中一部革命性、奠基性的著作。可以毫不夸张地说,这是一本提高国民生态环境科学意识、环境道德意识和环境保护参与意识不可多得的教科书。

在本书的中译本即将出版之际,非常感谢本书作者罗尔斯顿对我国生态伦理学研究一贯的大力支持,感谢他在百忙中对本书翻译时碰到的疑难问题耐心地给予解答。对中国社会科学院哲学所余谋昌教授的关怀、指导和大力支持表示衷心的谢意!对东北林业大学刘国城教授、周晓峰教授、哈尔滨工业大学关士续教授、人文学院院长姜振寰教授的关怀和大力支持,表示感谢!对积极支持本书出版的北京大学哲学系吴国盛教授、吉林人民出版社范春萍编辑致以诚挚的感谢!

本书的译校工作如下:中文版序及1,2,3,6,7,9章由叶平、刘耳合译,其余各章由刘耳翻译。全书最后由刘耳统校。

书中各章的尾注为原注，而脚注除每章注明文章原发表处的注为原书所有外，均为译者所加。

叶平 1999年12月

于哈尔滨工业大学